C. J. BLEEKER-G. WIDENGREN

HISTORIA RELIGIONUM

II

RELIGIONES DEL PRESENTE

HISTORIA RELIGIONUM

MANUAL DE HISTORIA DE LAS RELIGIONES

DIRIGIDO POR

C. JOUCO BLEEKER

Profesor de Historia y Fenomenología de las ***Religiones*** *en la Universidad de Amsterdam*

GEO WIDENGREN

Profesor de Historia y Psicología de las ***Religiones*** *en la Universidad de Upsala*

II

RELIGIONES DEL PRESENTE

EDICIONES CRISTIANDAD

Huesca, 30-32

MADRID

© de esta obra en E. J. Brill, Leiden, Holanda
Título original: *Historia Religionum. Handbook for the History of Religions.* II *Religions of the Present, 1971*

* * *

Lo tradujo al castellano

J. VALIENTE MALLA

Derechos para todos los países de lengua española en

EDICIONES CRISTIANDAD, 1973

Depósito legal M 25572 (II)-1973
ISBN 84-7057-143-5

Printed in Spain

Talleres de La Editorial Católica. — Mateo Inurria, 15. — Madrid

CONTENIDO

R. J. Zwi Werblowsky: *Judaísmo* 9
C. W. Mönnich: *Cristianismo* 57
A. Schimmel: *El Islam* 129
M. Boyce: *Zoroastrismo* 211
R. N. Dandekar: *Hinduismo* 237
C. Della Casa: *Jainismo* 337
A. Wayman: *Budismo* 363
H. Steininger: *Religiones de China* 453
Confucianismo 453
Taoísmo 482
C. Blacker: *Religiones del Japón* 499
E. G. Parrinder: *Religiones de los pueblos sin escritura* 533
I. E. G. Parrinder: *Africa* 539
II. A. Closs: *Asia central y del norte* 556
III. J. R. Fox: *Norteamérica* 575
IV. T. G. H. Strehlow: *Australia* 591
V. E. G. Parrinder: *Actual situación religiosa* 610
C. J. Bleeker: *Epilegómena* 623
Indice de autores 635
Indice analítico 645
Indice general 695

R. J. ZWI WERBLOWSKY

Jerusalén

JUDAISMO

I. ESENCIA DEL JUDAISMO

Reflexiones metodológicas

Para entender adecuadamente un fenómeno religioso y, por decirlo de algún modo, «desde dentro», es preciso ante todo conocer cómo se relacionan con su pasado la tradición de la comunidad y la conciencia que de ella se forman los miembros que la integran. ¿Cómo ve la comunidad religiosa esa continuidad de la que, en su propio sentir, forma parte, y cómo define el lugar que ocupa en ella? Escribir la historia de una religión «en el pasado y en el presente» significa algo más que limitarse a añadir un capítulo sobre su situación actual a los que versaban sobre lo que fue en el pasado. De hecho, el pasado aparece distinto al ser considerado desde los varios puntos de mira que son los diversos presentes sucesivos, sin perder de vista el hecho de que el presente también es diversamente valorado conforme a las distintas interpretaciones normativas que de su propio pasado dan los miembros de una comunidad religiosa. De ahí también la observación de que la historia de una religión, igual que la de un pueblo, ha de ser escrita de nuevo por cada generación, lo que equivale a decir que puede quedar anticuada apenas ha sido escrita.

Esta misma obra ofrece un ejemplo ilustrativo de esta dificultad metodológica. La «religión de Israel», como religión del pasado, ocupa en ella aproximadamente doble espacio que el «judaísmo», clasificado entre las religiones actuales. Para un historiador que no se conforme con una visión externa del judaísmo, sino que trate de escrutar su interioridad (y no digamos si ese historiador aborda el tema desde dentro del judaísmo), esta división puede resultar tan escasamente fundada como la que se establecería entre la religión védica y el cristianismo apostólico (religiones del pasado) por una parte y el hinduismo o la Iglesia cristiana (religiones actuales) por otra. De hecho, mirada la cuestión desde el punto de vista de un judío, judaísmo y religión de Israel son una misma cosa, y lo que llamamos religión del Israel bíblico no es sino un capítulo dentro de una historia continua muy larga y variada. Sin duda, es perfectamente legítimo preguntarse si la actividad

de Esdras (cf. vol. I, p. 223) no significó una ruptura más que una transición suave. Del mismo modo podemos plantearnos la cuestión de si la secularización en el moderno Israel de la emancipación (cf. p. 32s, *infra*) no supondrá una seria quiebra en la continuidad histórica. Pero si bien es notoria la dificultad que entraña todo intento de definir el significado exacto de términos como «continuidad» o «discontinuidad» (aparte de que en ocasiones llevan consigo una enorme carga emocional), resulta comparativamente más fácil describir la relación de un grupo religioso con su verdadera historia y con la idea (o «imagen») de la historia. La visión divergente que de unos mismos hechos y acontecimientos históricos pueden tener las distintas tradiciones queda bien ilustrada por la forma en que cristianos y judíos consideran la vida y la actividad de Jesús. Para los primeros se trata de una corriente directa que parte del Antiguo Testamento, pasa por los hechos consignados en los evangelios y va a desembocar en la actual Iglesia. La religión judía posbíblica, que se suele llamar «judaísmo» para diferenciarla de la religión del Israel bíblico, es considerada como una línea lateral que se aparta del tronco principal justamente en su coyuntura más importante. Para la conciencia judía, en cambio, no hay ruptura alguna en la corriente que va de la Biblia a los escribas, los fariseos, los rabinos y los últimos doctores del judaísmo.

Si la situación del historiador en el tiempo reviste importancia capital para su manera de percibir la historia, ello resulta aún más cierto cuando el objeto de su estudio es la «esencia» de una religión. Porque un historiador no puede contentarse con un corte horizontal arbitrario en un determinado momento de la historia (ni siquiera en el caso de que ese momento corresponda a su propia época), que le daría una esencia sincrónica. Como historiador de las religiones, necesita una visión diacrónica integrada por las visiones sucesivas de las distintas épocas, todas ellas igual y «esencialmente» significativas. La realidad es que la historia de cualquier religión resulta tan rica y variada que no podemos sencillamente abarcar de una vez todas sus manifestaciones y etapas de desarrollo en una visión sinóptica. Sin embargo, todos preferimos pensar que de algún modo todas esas facetas son otras tantas manifestaciones de una idea o tipo subyacente, variaciones sobre un mismo tema básico. Se da, por consiguiente, la tendencia a considerar toda religión como caracterizada por una estructura específica, y de ahí se pasa a ver en todas sus manifestaciones la impronta de ese carácter privativo y la revelación de esa esencia única. Y sucede de hecho que la esencia atribuida a una determinada religión es, con frecuencia, la proyección de la tipología impuesta por el sistema de un determinado filósofo (véase, por ejemplo, el caso de Hegel) o se supone que es el resultado de la visión fenomenológica del historiador. En este último caso nos vemos las más de las veces atrapados en un círculo vicioso. Pues resulta que la esencia fenomenológica es un *vaticinium post eventum*, y en este caso puede ser modificada por un desarrollo subsiguien-

te, o es una visión *a priori*, y entonces nos hallamos ante una afirmación dogmática que casi por necesidad nos lleva a una cualificación selectiva de, al menos, algunos fenómenos como marginales, como aberraciones que no corresponden a la verdadera esencia. Seguro que la esencia del cristianismo sería definida de manera muy distinta si el arrianismo o el monofisitismo hubieran llegado a constituir su forma doctrinal predominante. El que una tendencia o movimiento hayan sobrevivido o no, el que una influencia «extraña» haya sido absorbida e integrada o, por el contrario, negada y rechazada puede deberse tanto a un accidente histórico como a una necesidad inmanente impuesta por la esencia de la religión de que se trata. A no ser que estimemos que, por el hecho mismo de haber sucedido, todo lo que sucede realmente pertenece ya a la esencia. Un historiador del cristianismo que escribe en nuestros días no podrá decir si la «teología de la muerte de Dios» es una curiosa aberración, una moda pasajera, incompatible con la esencia del cristianismo, o un capítulo significativo en la historia de la experiencia y la teología (es decir, la formalización verbal de la experiencia) cristianas.

Estas reflexiones un tanto genéricas y deliberadamente inconclusas nos servirán, en el caso del judaísmo, para subrayar las inherentes limitaciones de nuestro trabajo. La ideología asimilacionista del movimiento de reforma del siglo XIX (cf. p. 48, *infra*) y el resurgir nacionalista conocido como sionismo serán juzgados de manera muy diferente, según que se considere el judaísmo como un *corpus* de enseñanzas religiosas y morales (por ejemplo, como un «monoteísmo ético») o como la historia de un pueblo elegido y concreto. De hecho, si se toman en serio la elección y el destino de Israel como pueblo y se entiende que pertenecen a la «esencia» del judaísmo, tendremos que también los llamados israelitas secularizados forman parte esencial—teológicamente hablando—de la historia religiosa (y no meramente social) de los judíos. Teniendo siempre en cuenta las anteriores reservas, quizá podamos aventurarnos a describir la esencia del judaísmo por referencia a la comunidad que es su portadora (Israel, los judíos, la raza judía), el ser divino cuya voluntad transforma esta comunidad en una corporación religiosa y el nexo existente entre ambos.

Etnia y religión

Como grupo que surgió hacia finales del segundo milenio a.C. en el Próximo Oriente y que desarrolló sus caracteres históricos y culturales entre los años 1000-600 a.C., los judíos siempre tuvieron firme conciencia de que algo los situaba completamente aparte de las restantes naciones. Esta diferencia se atribuyó a una vocación y a un destino religiosos específicos. Esta llamada, por otra parte, fue dirigida a un pueblo, es decir, a los descendientes de Abrahán, que habrían de formar una «nación grande y poderosa» porque Dios sabía que su antepasado «habría de mandar a sus hijos y a toda su descendencia después

de él, y ellos habrían de guardar el camino del Señor para hacer justicia y juicio» (*Génesis*, 18,18-19). Por su vocación a constituir «un reino de sacerdotes y una nación santa» (*Exodo*, 19,6) sabía aquel pueblo que estaba destinado «a vivir solo y no ser contado entre las naciones» (*Números*, 23,6), ya que «el Señor mismo lo guiaba» (*Deuteronomio*, 32,12).

No cabe duda de que la formación y el desarrollo de esta conciencia religiosa atravesó numerosas etapas, pero el hecho curioso es que las noticias llegadas hasta nosotros no consignan nada que refleje ese proceso, al menos no deliberada y claramente. Los textos bíblicos no describen cómo se formó la característica identidad israelita y qué factores internos o qué presiones exteriores contribuyeron a darle forma. Por el contrario, nos ofrecen la específica conciencia nacional de Israel y su teología subyacente en forma más o menos cristalizada, y es precisamente en esta forma como aquellos elementos determinaron la historia del judaísmo posterior. Según la autoconciencia judía, Israel es una comunidad natural («la semilla de Abrahán») cuya existencia natural tiene una finalidad y un significado religiosos. Esta dimensión religiosa (casi se siente uno inclinado a decir «sobrenatural») de la existencia natural del pueblo judío se expresa, entre otras cosas, en la observancia de una disciplina en la vida, cuya intención es más la de santificar que la de salvar.

Si bien es cierto que el historiador acierta indudablemente al afirmar que el pueblo judío dio origen al judaísmo, no es menos verdad que éste es un pueblo nacido de una religión. Un teólogo y filósofo aristotélico del siglo X, Rabbi Sa'adyah Gaon, expresaba esta visión tradicional en la fórmula tajante: «Esta nación es una nación sólo en virtud de su *Torá*».

Esta combinación de una comunidad natural, étnica, y una vocación religiosa sitúa al judaísmo en una posición singular entre las grandes religiones universalistas y las antiguas religiones tribales o nacionales. Estas últimas tenían por base unos grupos naturales o unas unidades políticas, mientras que las primeras no cuentan con la comunidad natural en su sociología religiosa. La *samgha* no es un pueblo, la Iglesia es el «pueblo de Dios» sólo en sentido metafórico; incluso el concepto islámico de *ummah* es muy diferente del *'am*, *'om* o *goy* hebreos. En el caso de Israel, la identidad entre pueblo y religión no es casual. No es el resultado de que un pueblo asimilara una religión ya existente, sino que pueblo y religión parecen haberse formado simultáneamente. Fue Dios quien sacó al gran antepasado de Ur de los Caldeos y le ordenó dejar su país, su familia y la casa de su padre para ir en busca de la tierra que Dios le iba a mostrar. Después llamó a los descendientes de aquel antepasado, que eran todavía un pequeño pueblo, y los sacó de su cautiverio en Egipto y selló con ellos una alianza en el monte Sinaí. Así es como Israel vería más adelante sus propios orígenes. El rasgo más interesante del particularismo étnico que se ex-

presa teológicamente en los conceptos de alianza y elección es su exclusivismo universalista. Todos los demás pueblos caminan cada uno en el nombre de su dios (que, por otra parte, no es más que vanidad y pura nada), pero Israel confiesa que sólo su Señor es Dios de cielos y tierra y de toda la plenitud que en ellos se contiene. «Porque todos los dioses de las naciones son ídolos, pero el Señor hizo los cielos... Dad al Señor, familias de los pueblos, dad al Señor gloria y poder... Decid entre las naciones que el Señor reina; él juzgará a las naciones con equidad» *(Salmos,* 96,5-10). Y el versículo que habla de la elección de Israel para formar un reino de sacerdotes y una nación santa va precedido de estas palabras: «Porque mía es toda la tierra».

Quizá la expresión «monoteísmo absoluto» no sea la más adecuada para expresar la antigua idea prefilosófica de Dios entre los judíos, pero ciertamente es mejor y se presta a menos equívocos que otras. Los especialistas en Antiguo Testamento han batallado hasta lo indecible para demostrar que el monoteísmo fue una evolución relativamente tardía, en la que influyó de manera decisiva la actividad profética, y que cristalizaría definitivamente durante el exilio babilónico y en la época inmediatamente posterior. Los historiadores que no aceptan los esquemas evolucionistas dirán que el problema resulta mucho más complejo. Es evidente que el Dios de los antiguos israelitas no tenía historia, aunque crea la historia e interviene en ella, y de ahí que tampoco tenga teogonía o mitología. De él nada puede contarse sino que se le ha de atribuir la creación en general y la del hombre en particular. En la esfera divina se sitúa en solitario sin que con él se relacione ningún otro ser divino, ni siquiera en un plano subordinado, y ello a pesar de los rastros y ecos de anteriores mitologías semíticas que hayan podido quedar en el lenguaje bíblico. Es indudable que la fe en un solo Dios se articuló de manera más clara y distinta conforme fue pasando el tiempo, pero esta articulación no se hubiera producido de no haberse dado una determinada concepción, al menos implícita, ya desde un principio.

La cuestión de si ese principio ha de situarse en la época de Moisés o en la de los patriarcas carece de importancia para el problema que ahora nos interesa. En cualquier caso, los profetas se remitían, al parecer, a los valores que ellos suponían tradicionales en Israel cuando atacaban las desviaciones de la pureza en la fe y de la fidelidad a la alianza. El asentamiento en Canaán significó para las tribus anteriormente seminómadas un choque con nuevos aspectos de la vida: el poder de la tierra, el misterio de la fecundidad, la importancia de las lluvias y todas las demás realidades y los esquemas (incluidos los religiosos) que corresponden a una civilización sedentaria y agrícola.

La lucha que de ahí se siguió ha quedado consignada en los libros de *Josué, Jueces, Samuel* y *Reyes*, así como en las colecciones de discursos proféticos. Los israelitas terminaron por comprender que Yahvé, el Dios de sus padres, el que les había guiado en el desierto, era también

el dispensador de la fecundidad y las lluvias (*Oseas*, 1,10). Era, asimismo, el que exigía justicia y misericordia de su pueblo y de unos gobernantes que cada vez se dejaban influir más por las pequeñas monarquías del antiguo Próximo Oriente, por sus costumbres y su moral. Más adelante aprenderían que este Dios rechazaba un culto que no estuviera respaldado por la obediencia y la justicia. Finalmente, se les advirtió que si no aprendían esta lección en el momento oportuno, Dios haría que escarmentasen en el exilio y en la tribulación. Cierto que formaban un pueblo elegido, pero esta condición venía a ser una espada de dos filos (cf. *Amós*, 3,2). En el reino del sur, la elección divina y la alianza llegaron a incluir a la dinastía de David y a la ciudad elegida por Dios, Jerusalén. Esta alianza con Dios suponía una relación especial cuya validez era permanente, de manera muy parecida a la que se daba en la alianza con la naturaleza (cf. *Jeremías*, 31,34-35; 33,20-21.25-26), sin que hubiera escapatoria posible en cuanto a la lealtad exigida. Ni siquiera la infidelidad podía invalidar la alianza. Sólo servía para atraer el castigo. Israel era la esposa elegida por Dios (como repite la metáfora favorita de los Profetas); en su caso, no cabían ni la viudedad ni el divorcio, sino únicamente implorar de nuevo el amor de Dios y corresponderle.

Después de la destrucción del primer templo, estas ideas se convirtieron en actitudes profundamente enraizadas, y ello en gran medida por el hecho de que las predicciones proféticas de ruina, destierro y posterior restauración habían confirmado el mensaje de aquellos hombres, robustecido la fe en el destino especial del pueblo judío y hecho que la seguridad de una salvación definitiva más allá de la destrucción y la catástrofe resultara menos increíble de lo que en otro caso se hubiera podido pensar.

Sería erróneo, sin embargo, suponer que sólo la deportación a Babilonia vino a «probar» la validez del monoteísmo de los Profetas y a convencer al pueblo de la falsedad de la idolatría. En realidad, la destrucción de Jerusalén hubiera podido explicarse exactamente igual sobre la base de unas premisas politeístas (cf. *Jeremías*, 44). Fue el monoteísmo tradicional de Israel lo que inclinó la balanza a favor de la interpretación profética de los acontecimientos y la afirmación, tantas veces repetida por los hombres inspirados de Israel, de que la injusticia, la opresión y el «fornicar tras los dioses extraños» eran otras tantas desviaciones desastrosas del camino por el que había de marchar Israel.

Monoteísmo

Este Dios al que Israel debía fidelidad era un Dios intensamente personal. De ahí que el monoteísmo judío fuera exclusivo, es decir, que establecía una relación positiva con un Dios determinado y celoso que tenía su nombre propio («Yahvé, él es Dios»), y ello de manera muy distinta del monoteísmo por inclusión que a veces se desarrolla como una síntesis sincretista o filosófica en el paganismo superior. En éste, lo di-

vino posee muchos nombres y muchas manifestaciones. En el judaísmo clásico, por el contrario, el monoteísmo era excluyente: o Yahvé o Ba'al. En el día tan esperado para el futuro, «Yahvé será uno y uno su nombre» (*Zacarías*, 14,9). Esta tradición de monoteísmo radical hace evidentemente difícil para el judaísmo la búsqueda de una respuesta sincretista a las cuestiones que le plantea la existencia de otras religiones. Pero Dios es no sólo aritméticamente uno, sino «uno» en el sentido de la unicidad, y de ahí que sea incomparable, totalmente otro, espiritual y trascendente. Ello explica el hecho de que *Deuteronomio*, 6,4: «Escucha, Israel, Yahvé es nuestro Dios, Yahvé es Uno», se haya convertido en la confesión de fe fundamental del judaísmo. Estas palabras fueron pronunciadas por cientos de miles de mártires y hoy son repetidas cada mañana y cada tarde, así como en su lecho de muerte, por todo judío practicante.

Sin embargo, no fue un monoteísmo teórico, la fe en la existencia de un ser supremo, lo que dio al judaísmo su rasgo distintivo, sino un monoteísmo práctico, entendido como relación con un Dios activo, que se da a conocer y que plantea unas exigencias. La relación con ese Dios exige amarle y temerle, hacer su voluntad, obedecerle y servirle. Esto, a su vez, supone el cumplimiento de todas las leyes y mandamientos (prescripciones y prohibiciones) establecidos por Dios y que formaban parte integrante de su alianza con el pueblo, solemnemente ratificada en la gran teofanía del monte Sinaí. En épocas posteriores, esta teofanía fue designada con la expresión «entrega de la Ley», mientras que el término *Torá* pasó a convertirse en uno de los conceptos más importantes del judaísmo. Por supuesto, «Ley» es tan sólo uno de los muchos significados que abarca el espectro semántico de *Torá*, tal como este término es entendido en el judaísmo posterior. *Torá* es doctrina, orientación, instrucción, enseñanza. Puede referirse al Pentateuco, a la Biblia, a la revelación o a la religión tradicional en conjunto. La traducción «Ley» —introducida por los judíos helenísticos—adquiere un cierto grado de legitimidad sobre el trasfondo más amplio de la teología judía de la «Palabra», o Escritura como voluntad revelada de Dios. En hebreo rabínico se expresa este aspecto de la *Torá* como ley mediante el término *halaká*, mientras que *haggadá* designa todo otro saber que no sea el estrictamente legal: exegético, de edificación, homilético, moral y teológico. Las diversas codificaciones de las antiguas leyes, mandamientos y normas, interpretadas y administradas por los sacerdotes, estuvieron acompañadas, probablemente ya desde los comienzos, por ciertas tradiciones orales sin las que nunca hubiera sido posible aplicarlas a unas circunstancias concretas en constante cambio. En consecuencia, después de la recopilación definitiva de los distintos códigos y otras tradiciones narrativas para formar un solo libro sagrado, una de las doctrinas capitales del judaísmo tardío fue precisamente la noción de «Ley oral», complemento e interpretación de la *Torá* escrita.

Autoridad religiosa

Del mismo modo que la idea de un pueblo elegido que camina por la senda de Dios y obedece a su voz implica una tradición canónica que establece ley y mandamientos, la existencia de estos escritos implica normas y procedimientos de interpretación autorizada. De hecho, en el judaísmo tardío la autoridad religiosa tiene como ámbito propio de actuación la interpretación de la Ley. Originalmente, esta tarea formaba parte del cometido propio de los sacerdotes, pero después de que retornaron a Jerusalén los distintos grupos de exiliados en Babilonia, y una vez edificado el segundo templo, surgió un nuevo tipo de autoridad religiosa: los «maestros» no sacerdotales, es decir, los doctores y expositores de la Ley. Los «escribas» y sus sucesores, los rabinos, terminaron por suplantar al sacerdocio, especialmente después de que este último estamento perdiera la base social e institucional de su autoridad con la destrucción del templo por los romanos el año 70 d.C. No sólo sucedieron los sabios y los doctores a los sacerdotes, sino que además fueron considerados herederos de los Profetas. Con la extinción de la profecía carismática y apostólica, que transmitía en sus visiones o discursos el mensaje divinamente inspirado, la tarea de formular, exponer y predicar los valores religiosos fundamentales y su aplicación práctica vino a recaer sobre escribas y sabios. La profecía degeneró en apocalíptica visionaria, y el Talmud pudo afirmar con toda razón en su época que «el sabio era superior al profeta». Es curioso que esta evolución se produjera en un momento en que el poderío y el peso social y político del sacerdocio habían alcanzado una altura sin precedentes. En tiempos del segundo templo el sacerdocio era mirado como una jerarquía hereditaria que oficiaba por derecho divino, aunque más adelante incurriría en una creciente impopularidad por haberse comprometido religiosa y también políticamente.

La autoridad rabínica fue desarrollando con el tiempo una teoría y una práctica de legitimación. A diferencia del sacerdocio de la «Casa de Aarón», que actuaba en virtud de la sucesión biológica, la autoridad rabínica era conferida mediante ordenación, de la que se suponía haber sido transmitida a lo largo de una sucesión ininterrumpida que se remontaba a Moisés en persona. Cuando se dejó de practicar la ordenación formal, la autoridad rabínica se hallaba ya establecida con la suficiente firmeza para persistir y actuar sobre una base teóricamente más informal y sin necesidad de una jerarquía regular. El prestigio conferido por la ciencia y el conocimiento profundo de la Ley determinaban la influencia del rabino y su puesto en la jerarquía informal. Las personalidades carismáticas cuya autoridad se fundaba en una vida santa o en otras cualidades personales y en la posesión de dones espirituales tampoco eran desconocidas, pero rara vez podían competir con la autoridad y el prestigio que poseía el rabino como sabio y doctor de la Ley.

Escritura y literatura religiosa

La tradición sagrada, cuya exposición e interpretación constituían la tarea principal de la autoridad sagrada, abarcaba las Escrituras y la Ley oral. La parte de la Escritura revestida de mayor autoridad era la *Torá*, es decir, el Pentateuco, que se suponía haber sido verbalmente revelado a Moisés en el monte Sinaí y que fue canonizado después del retorno del destierro en Babilonia. Las colecciones de relatos históricos y discursos proféticos conocidas bajo el nombre de «Profetas» y algunos otros escritos llamados «Hagiógrafos» fueron canonizados en época aún más tardía; la fijación definitiva del canon no se llevó a cabo hasta después de la destrucción del segundo templo. El canon de la Escritura hebrea no comprende los escritos conocidos como apócrifos y pseudoepígrafos, muchos de los cuales figuran en el «Antiguo Testamento» de la Iglesia católica. La tradición judía distingue diversos niveles de autoridad e inspiración en la Escritura, y sólo los cinco libros de Moisés son considerados verdaderamente como palabra de Dios y, por ello, como fuente y garantía de validez inmutable y permanente de la Ley revelada. De ahí que la ortodoxia judía, incluso en nuestros tiempos, *tenga una gran dificultad para aceptar los resultados de la crítica bíblica*, especialmente cuando se aplican al Pentateuco.

La «Ley oral», desarrollada por los fariseos y sus sucesores, los tannaím y amoraím, adoptó la forma de una exégesis escriturística y de una ordenación más o menos sistemática del cuerpo legal, según se estudiaba en las escuelas rabínicas. Todo ello se aprendía de memoria al principio, pero más tarde se puso por escrito también esta enseñanza «oral», tanto la *mishná* como la *gemará*. La *mishná* es una codificación resumida del derecho rabínico conforme al desarrollo que había alcanzado en el siglo II d.C. La *gemará* recoge las discusiones, a veces muy prolijas, de los textos mishnaicos que tenían lugar en las academias rabínicas.

Siglos de análisis y elaboración de detalles han sido incorporados al *Talmud*, la gran compilación del saber rabínico (sobre todo jurídico) elaborada en las academias de Palestina y Babilonia. Mientras que en el Talmud predomina la *halaká*, la *haggadá* tiene mayor importancia en las colecciones de homilías morales y edificantes conocidas como *midrash*. Estos dos tipos de discurso forman el depósito inagotable de la tradición, la sabiduría, las normas de conducta y la instrucción a que recurrió el judaísmo para ilustrar la revelación divina. Teológicamente hablando, el Talmud, en su condición de «Ley oral», sólo cede ante la Biblia, y hasta podría decirse que le es superior en el sentido de que el judaísmo rabínico lee la Biblia a través del Talmud, cuyas categorías mentales, perspectivas teológicas e interpretaciones legales son normativas y determinan la forma de entender la Escritura. El Talmud, a su vez, llegó a convertirse en un texto canónico que dio origen a comentarios y sobrecomentarios. La acumulación de materiales halákicos ins-

piró diversos intentos de codificación sistemética, así como una profusa literatura de *responsa*. De hecho, estos *responsa* son, bajo numerosos aspectos, la parte más esclarecedora de la literatura judía, ya que evidencian la práctica del judaísmo rabínico «en acción» y en su confrontación con las diversas circunstancias históricas y sociales que han rodeado a las distintas comunidades judías en todo el mundo. La validez de una norma halákica se determinaba frecuentemente por contraste con las reglas y principios del Talmud; la *ḥalaká*, flexible hasta cierto punto, se caracteriza por una autoridad relativamente más firme, un mayor rigor y una más plena articulación que la parte no legal de la doctrina religiosa. Esta última aparece en un estado más fluido y menos oficial, aceptada por una especie de asentimiento tácito y respaldada por la tradición, pero normalmente sin el apoyo de una disciplina formal o una autoridad eclesiástica.

La literatura filosófica y teológica puede considerarse como un desarrollo ulterior de la *haggadá*. Esta última, aunque no está codificada ni se considera absolutamente obligatoria en el mismo sentido que pueda serlo una norma halákica, poseía la suficiente autoridad como para que los pensadores religiosos hubieran de tenerla siempre en cuenta al elaborar sus sistemas filosóficos. De ahí que la teología filosófica sistemática desarrollada durante la Edad Media tratara de armonizar sus doctrinas con las tradiciones haggádica y halákica. También puede decirse, a la inversa, que los pensadores judíos se esforzaron por armonizar la tradicional doctrina haggádica y halákica con los sistemas filosóficos contemporáneos. En cualquier caso, el pensamiento religioso permaneció ligado—al menos formalmente—a una literatura tradicional y hubo de justificarse por medio de una interpretación (frecuentemente alegórica) de los textos autoritativos. Sin embargo, con el tiempo se desarrolló también un tipo bien definido de literatura filosófica no midráshica y no homilética, a la que más tarde vendría a sumarse la literatura mística de los cabalistas (cf. p. 30, *infra*). Los escritos cabalistas muestran a la vez la forma homilética del *midrash* y el carácter sistemático de la literatura filosófica. Mientras que la *ḥalaká*, venía a ser el cuerpo de la vida religiosa judía, la *haggadá*, la filosofía y la mística eran su alma, es decir, la articulación de su autoconciencia y su interpretación, hasta los tiempos modernos.

También hemos de referirnos a otro tipo de literatura que en muchos aspectos viene a constituir la principal fuente de expresión de la religiosidad judía. Se trata de la liturgia, cuyos orígenes se remontan a la época del segundo templo y cuyo núcleo fundamental fue recibiendo, por obra de las generaciones sucesivas, nuevos aportes de creaciones piadosas y litúrgicas.

Hemos tratado de presentar hasta ahora el marco dentro del que ha de contemplarse la esencia tradicional del judaísmo. Inevitablemente hemos tenido que fijarnos en una forma concreta del judaísmo, y ello nos expone a ser tachados de arbitrarios. La realidad es que, como ire-

mos viendo más adelante, apenas habrá una afirmación relativa a los detalles doctrinales sobre la divinidad, el hombre, la escatología, etc. tomada de una fuente autoritativa a la que no puedan oponerse otras citas tomadas de una fuente distinta. Difícil resultará proponer una idea o doctrina que no se halle en la amplísima producción literaria del pensamiento judío, y de ahí que ningún autor pueda eludir la necesidad imperiosa de centrarse en la que considere «corriente principal», tratando las restantes formas de la vida y el pensamiento religiosos como marginales o secundarias. Bastarán a modo de ilustración unos pocos ejemplos. Se ha afirmado que en el judaísmo es absolutamente básica la idea del Dios trascendente. Sin embargo, la noción de Dios que proponen algunos de los grandes maestros hasídicos se acerca mucho a la actitud que calificamos de panteísta. El gran teólogo místico y fundador de la escuela *habad* del hasidismo, R. Shneour Zalman de Lyady (1747-1813), es un claro ejemplo de ello. El texto de *Deuteronomio*, 4,39 («Así has de reconocer y recordar que el Señor es Dios... y que no hay otro»), que normal y correctamente se traduce de forma que exprese la repulsa del paganismo y la afirmación del monoteísmo bíblico, es interpretado por R. Shneour Zalman en el sentido de «no hay *nada* más», es decir, Dios lo es todo y nada existe que no sea Dios. Lo importante aquí no es el hecho de que los adversarios de R. Shneour Zalman acusaran a éste de herejía panteísta, ni que su doctrina se aparte mucho de la concepción tanto bíblica como rabínica clásica de Dios, sino el hecho, quizá desconcertante, de que ningún historiador del judaísmo pueda permitirse desechar el hasidismo *habad* como «no judío». Si del terreno de las doctrinas teológicas pasamos a la autoconciencia básica de la comunidad judía, hallaremos la misma diversidad. El judaísmo liberal del siglo XIX negaba el carácter nacional de la comunidad judía e insistía en su naturaleza puramente confesional (cf. p. 49, *infra*), con lo que se oponía simultáneamente a la teología tradicional y a la moderna interpretación nacionalista de la existencia judía, es decir, al sionismo.

Mesianismo

Entre las creencias religiosas que ligan el dogma teológico con la experiencia de la historia quizá no haya otra tan ilustrativa como la doctrina del Mesías. Autores judíos y cristianos han hecho frecuentemente la afirmación de que el mesianismo pertenece a la esencia del judaísmo. Para los últimos éste era el método más sencillo de reducir la esencia del judaísmo a este punto único en que más fácilmente podía ser confrontado con el cristianismo, es decir, la religión que afirmaba que, de hecho, el Mesías ya había venido. Para muchos pensadores judíos, el mesianismo era no sólo la promesa y la esperanza que mantenía vivo al judaísmo en un mar de humillaciones, persecución y sangre, sino también la sanción universalista definitiva de una religiosidad aparentemente particularista.

Sin embargo, la función y el significado de la idea mesiánica en el

judaísmo varían conforme a las circunstancias. Evidentemente, las tribus que se asentaron en Canaán no tenían necesidad alguna de mesianismo. Su experiencia no se centraba en una esperanza, sino en el cumplimiento de unas promesas hechas a los Patriarcas. El autor de la violenta diatriba antimonárquica de 1 *Samuel*, 8 seguramente no pensaba para nada en un rey mesiánico como consumación de todas las esperanzas. De hecho, la ideología mesiánica no se desarrolló hasta que la realeza estuvo firmemente asentada en Israel. Esta «ideología real» parece deudora de las ideas cananeas relativas al cometido del rey en el mantenimiento de la armonía entre la sociedad humana por una parte y las fuerzas naturales y sobrenaturales por otra. Como ungido del Señor o «hijo» de Dios, el rey tenía asignada una función cósmica cuyo centro de gravedad se desplazaría al correr del tiempo, pasando de la fundamentación cosmogónica de un estado ideal de las cosas a un cometido de carácter escatológico. La actuación de los diversos reyes resultó luego cada vez más decepcionante y la realidad histórica se mostró menos concorde con el ideal de bendición y prosperidad perfectas. De ahí que la idea de salvación se proyectara en el futuro, cuando el ungido del Señor, el rey mesiánico de la casa de David, reinaría en un mundo perfecto, tal como había sido anunciado por los Profetas.

De hecho, la alianza con David adquirió raíces tan profundas en el pueblo que se hizo inimaginable un mundo mesiánico a menos que en él reinase un retoño de la casa de David. La antigua bendición litúrgica, recitada a continuación de la lectura de los Profetas, recuerda la promesa fiel de Dios, pide el retorno de Israel a Sión, «la casa de nuestra vida», y luego prosigue: «Alégranos, oh Señor Dios nuestro, con Elías el profeta, tu siervo, y con el reinado de la casa de David, tu ungido. Que venga pronto y llene de gozo nuestros corazones. Ningún extraño se sentará sobre su trono, ni otros seguirán poseyendo su gloria, pues por tu santo nombre le juraste que su luz jamás se apagaría».

Si bien todos los judíos compartían estas creencias y esperanzas mesiánicas, los detalles variaban mucho según las épocas y los distintos pensadores. Más aún, no sólo los detalles, sino también la función y el significado del «complejo mesiánico» en conjunto variaban mucho dentro de la totalidad de la fe judía. Una y otra vez, el fervor mesiánico, fomentado por unos textos apocalípticos antiguos o más recientes, provocaba movimientos mesiánicos explosivos que, como norma, languidecían rápidamente después del fracaso, la muerte o la desaparición del pretendiente, precursor o profeta mesiánico. También se daba el caso de los que cultivaban la esperanza mesiánica, pero al mismo tiempo neutralizaban su potencial peligroso «congelándola» en una versión escatológica. Tampoco faltaban quienes reducían el complejo mesiánico a una posición subordinada, considerando que la esencia de la fe y la práctica religiosas consistía ante todo en la búsqueda de la perfección espiritual (por ejemplo, la piedad filosófica de Maimónides o la piedad ascética de Bahya; cf. p. 28-30, *infra)* o la devota y consciente obser-

vancia de los mandamientos divinos (como ocurre en la piedad halákica del judaísmo rabínico).

Las palabras con que el más grande filósofo judío de la Edad Media concluye su breve exposición de la escatología tradicional resultan muy claras al respecto: «Todas estas cosas [es decir, los detalles relativos a la era mesiánica] nadie sabe cómo serán... y en cualquier caso, la manera exacta en que hayan de ocurrir y otros detalles no son principios básicos de la religión. En consecuencia, no hay por qué perder el tiempo en las afirmaciones haggádicas y... en los textos [apocalípticos] ni considerarlos fundamentales, pues no llevan ni al amor ni al temor de Dios».

La reservada actitud de Maimónides con respecto al mesianismo apocalíptico no puede tomarse como representativa de la plenitud histórica del judaísmo, pero parece expresar una de sus corrientes principales. Se trata de una tendencia que carga el acento en la vida religiosa centrada en el amor y el temor de Dios, actualizando estas actitudes en el servicio divino, es decir, en la obediencia a la voluntad y a los mandatos revelados por Dios. «Bendito es nuestro Dios que nos creó para su gloria y nos ha segregado de los que andan extraviados y nos ha dado la verdadera Ley y ha plantado en medio de nosotros la vida perdurable. Que abra él nuestros corazones a su Ley y ponga su amor y su temor dentro de nuestros corazones, de forma que cumplamos su voluntad y le sirvamos con un corazón perfecto» (liturgia diaria). Esta actitud parece constituir el rasgo característico de la forma más difundida e históricamente más representativa del judaísmo: la tendencia rabínica. Por este motivo, en nuestro estudio tomaremos como punto de referencia el judaísmo rabínico, que ha venido desarrollándose a lo largo de dos milenios y que llegó a adquirir un esquema rígido de ortodoxia en los siglos XVI-XVIII. No hace falta subrayar que esta ortodoxia, que presenta los rasgos dominantes del judaísmo rabínico, no equivale a la totalidad del judaísmo. Pero también es verdad que otras formas *del judaísmo, incluida la más reciente, no pueden ignorar este punto* de referencia y con mucha frecuencia articulan y definen sus propias posiciones estableciendo una diferenciación polémica o crítica frente al judaísmo rabínico.

II. HISTORIA DEL JUDAISMO

El retorno del exilio en Babilonia

En la sección anterior ya hemos aludido a algunas etapas del desarrollo del judaísmo. La destrucción del templo de Jerusalén por Nabucodonosor en 587 (cf. vol. I, p. 291), aunque significó el final de una época en la historia de los judíos y su religión, no puso término a esa historia. Al contrario, el desastre vino a confirmar las profecías de Miqueas, Jeremías y otros. Durante el «exilio babilónico», los judíos aprendieron a vivir como una minoría, disfrutando de mayor o menor auto-

nomía dentro de un estado político impío y pagano. La pérdida de la independencia política hizo que la sociedad judía se organizara como una comunidad religiosa, unida por la fe común en la validez irrevocable de la alianza de Dios con su pueblo, y por la esperanza en una promesa infalible de una restauración que Dios llevaría a cabo.

La experiencia del destierro en Babilonia dio origen a unas formulaciones de la fe y a unas formas de organización que capacitaron al judaísmo para sobrevivir al destierro, mucho más prolongado y abrumador, que siguió a la destrucción del llamado segundo (realmente, tercero, el herodiano) templo por los romanos en el año 70 d.C. Cuando Ciro publicó en 538 a.C. un edicto permitiendo la reedificación del templo de Jerusalén y el retorno de los judíos exiliados a su patria, la predicción profética de una futura restauración quedó triunfalmente vindicada. Se afirmó cada vez más la idea de que una especial providencia divina velaba sobre los destinos del pueblo judío y que, por encima de las calamidades que pudieran sobrevenirle, nunca fallaría la promesa de una liberación final. De hecho, sólo un corto número de desterrados regresó a Jerusalén, pero Judea y toda la gran diáspora, desperdigada desde Persia y Babilonia en el este hasta Egipto en el oeste, formaba ahora parte de una *oikoumene* (primero persa y luego, después de las conquistas de Alejandro Magno, greco-helenística) y de ahí que no surgieran diferencias muy profundas.

Los desterrados que regresaban llevaron consigo la «*Torá* de Moisés» que en adelante sería considerada como «el libro de la Ley de Dios», cuya interpretación quedaba a cargo de las autoridades competentes. La observancia del sábado, la prohibición de los matrimonios mixtos y otras normas fueron impuestas con todo rigor a partir de aquel momento. Junto al culto sacrificial de los sacerdotes en el templo comenzó a desarrollarse una liturgia de la oración. Esta liturgia era practicada por pequeños grupos instalados fuera de la capital, pero más tarde penetraría incluso dentro de los muros del templo. Después de la destrucción del segundo templo habría de ser la sinagoga la institución más pujante entre todas las que sobrevivirían. Además de la liturgia de la sinagoga comenzó a desarrollarse cierto tipo de enseñanza religiosa que no respondía al tipo de la instrucción sacerdotal ni al de la «sabiduría» tradicional. La enseñanza que ahora comenzó a tomar cuerpo consistía en una «interpretación» cada vez más intensa de la Ley de Moisés, y se daba en un contexto litúrgico (lectura de la Ley, acompañada de traducción e interpretación orales, en la sinagoga) y también en las escuelas. En ambos cometidos, los escribas, y más adelante sus sucesores, los rabinos, suplantaron a los sacerdotes. Sin embargo, no cabe duda de que el «retorno a Sión», que con tanto entusiasmo predijera el segundo Isaías, distó mucho de resultar perfecto. La restauración de la dinastía davídica fue un fracaso, la mayor parte del pueblo siguió viviendo en la diáspora. También se pudo advertir en seguida que desde un punto de vista personal, político y moral no cabía esperar una edad de oro

como no fuese para el futuro. El problema de la escatología personal se hizo no menos acuciante que el de la expectación nacional y colectiva. Es posible que ciertas doctrinas, formuladas con mayor detalle más adelante (inmortalidad del alma, resurrección de los muertos, juicio final, etcétera) comenzaran ahora a desarrollarse.

Helenismo

Las conquistas de Alejandro Magno hicieron que a la *oikoumene* persa sustituyera la griega. El contacto con el helenismo, así como con otras culturas, logró que se intensificara la conciencia de una diversidad étnica y religiosa entre los judíos, y su sentido de poseer una vocación religiosa singular, pero ello no dejó de suponer ciertos riesgos. El proceso de helenización, a pesar de lo mucho que a él se opusieron algunos fieles piadosos, no dejó de encontrar fervientes partidarios entre algunos sacerdotes y en los círculos aristocráticos. Hay motivos fundados para suponer que la sublevación de los Macabeos (167 a.C.) no se inició como una insurrección política contra Antíoco IV Epífanes, sino más bien como una guerra civil entre los judíos ortodoxos y los partidarios de la helenización. La firmeza de los numerosos mártires que se negaron a apostatar cuando Antíoco trató de imponer el helenismo pagano y la subsiguiente victoria de los Macabeos hicieron que los judíos palestinenses resultaran lo bastante fuertes como para absorber las influencias griegas sin peligro de dejarse ahogar por ellas. Resulta difícil de precisar la amplitud y la profundidad de la influencia helenística sobre el judaísmo. Mientras que los elementos materiales de la vida (incluyendo la arquitectura de las sinagogas y las inscripciones funerarias) se hicieron predominantemente griegos y el idioma hebreo absorbió numerosos términos del mismo origen (incluso para designar ciertas instituciones capitales del judaísmo, como *sanedrín)*, sus efectos en la esfera del pensamiento religioso y las instituciones son más difíciles de valorar. No es imposible que las enseñanzas jurídicas y éticas de los primeros rabinos palestinenses deban algo al pensamiento helenístico. También son notorias las influencias helenísticas en algunos de los apócrifos y pseudoepígrafos que no fueron admitidos en el canon de la Escritura y muchos de los cuales han llegado hasta nosotros en versiones griegas. Fuera de Palestina, el griego pasó a ser el idioma hablado por los judíos, y ya en el siglo III a.C. los judíos de Egipto utilizaban una traducción griega de la Biblia (los Setenta). No es sorprendente, por tanto, que la diáspora judía se helenizara más fácil y profundamente, compartiendo la civilización de su entorno, asimilándose a ella, pero sin dejar de mantenerse obstinadamente diferente. Ello condujo, en su momento, a las primeras manifestaciones históricamente documentadas de antisemitismo literario y de algaradas antijudías. A los ojos de los gentiles, el culto tributado por los judíos a un Dios invisible y sin imágenes venía a constituir una especie de ateísmo, mientras que la cohesión y el aislamiento de este pueblo se consideraban síntomas de misantropía antisocial.

Alejandría fue la capital de aquel helenismo judío cuyo más egregio representante fue Filón. Los filósofos judíos fueron influidos profundamente en aquella capital por todo lo mejor y más espiritual que había en las ideas y la piedad helenística. Bajo el impacto de la filosofía griega (platónica y estoica) comenzaron a traducir los símbolos judíos tradicionales al griego, y a veces resulta difícil determinar si utilizaban las ideas griegas para ilustrar el judaísmo o si trataban de formular el judaísmo al estilo de una filosofía helenística. En todo caso, la armonización filoniana de revelación y filosofía, es decir, de Biblia y pensamiento helenístico (y sobre todo de las tendencias monoteístas de este último) resultó decisiva para la historia del pensamiento cristiano, y de la civilización occidental como consecuencia, si bien su influjo en el judaísmo fue muy somero. Filón, de manera muy parecida a lo que ocurrió con muchos libros apócrifos del Antiguo Testamento, desapareció del horizonte judío y hubo de ser «redescubierto» en época posterior.

Gran parte de la literatura judía helenística, filosófica (Filón) o histórica (Josefo), era de carácter apologético o propagandístico; trataba de demostrar a los gentiles la superioridad y excelencia de las leyes y doctrinas judías. Si bien es verdad que toda esta literatura apologética no causó impresión alguna en el mundo pagano, la época helenística nos ofrece un excelente ejemplo de la capacidad del judaísmo para enriquecerse, sin que ello significara menoscabo de su identidad, por el contacto con una civilización universal.

Sectas

Aparte del helenismo, se dieron también otras muchas influencias, tendencias, grupos y sectas, de forma que hacia la época de la destrucción del segundo templo—cuando la *oikoumene* del judaísmo era la correspondiente al Imperio romano—el judaísmo ofrecía una imagen muy variada. Los samaritanos, según la idea oficial de los judíos (2 *Reyes*, 17; *Nehemías*, 6), eran descendientes de los colonos gentiles que Sargón II había establecido en Samaria después de la caída del reino septentrional; habían adoptado algunos elementos de la religión israelita, creando un culto sincretista propio. Según su tradición peculiar (que quizá contenga algunos elementos de verdad), los samaritanos descendían de la población del reino septentrional que se quedó en el país después de la deportación de la mayor parte de las diez tribus. Hacia el siglo v a.C., el cisma ya estaba consumado y degeneraba rápidamente en hostilidad permanente. (Esta situación sólo cambió cuando una parte de la pequeña comunidad samaritana de Nablús se estableció en el Estado de Israel en 1948.)

Mientras que los samaritanos quedaban al margen de la estructura político-religiosa del pueblo judío, los esenios—que probablemente se identifican con los sectarios de Qumrán, cuyos escritos han aparecido en las cuevas del desierto de Judea cercanas al Mar Muerto—constituían una asociación voluntaria caracterizada por una disciplina semimonás-

tica, una *halaká* que difería en algunos aspectos de la de los doctores fariseos y unas doctrinas teológicas peculiares que incluían la creencia en la predestinación, un dualismo que separaba a los hijos de la luz de los hijos de las tinieblas, frecuentes abluciones bautismales y una repudiación enérgica de las autoridades sacerdotales y políticas que detentaban el poder en Jerusalén.

Los saduceos formaban un partido sacerdotal y de la «clase elevada», que se oponía a la usurpación de la autoridad religiosa por los fariseos, investigadores «laicos» que interpretaban la Escritura, sirviéndose para ello de la que ellos calificaban como «Ley oral», con tendencias progresistas y de adaptación. Si bien los fariseos constituían una *élite* por lo que se refiere a la meticulosa observancia de la Ley, y en ello se diferenciaban (eran los «separados», *parush*, «fariseos») de la mayor parte de los laicos ordinarios, la masa del pueblo los miraba a pesar de todo con simpatía y se inclinaba a aceptarlos como jefes. La destrucción del templo por Tito (70 d.C.) trajo consigo la extinción del sectarismo y de la autoridad incontestada de los fariseos. Los sucesores de éstos, los rabinos y «doctores de la Ley», fueron la única fuerza espiritual capaz de guiar al pueblo. De ahí que hasta los comienzos del período moderno, el judaísmo se identifique con su versión rabínica. La única excepción confirma la regla, ya que el karaísmo (cf. p.28, *infra)* era más bien una protesta contra el rabinismo.

Judaísmo rabínico

Ya hemos descrito brevemente (cf. p.15, *supra)* el judaísmo rabínico y el tipo de escritos a que dio origen. Si bien la suprema autoridad fue detentada durante algún tiempo por los «Patriarcas» de los judíos palestinenses (de manera muy semejante a como ocurriría más tarde entre los judíos semiautónomos del Imperio sasánida, entre los que la autoridad comunal estaba en manos de los exilarcas hereditarios, dándose por supuesto en ambos casos que se trataba de descendientes de la casa de David), la autoridad rabínica era socialmente de carácter democrático, aunque elitista por sus exigencias intelectuales y morales. De las «tres coronas»: la realeza, el sacerdocio y la *Torá*, la última era considerada la más noble y estaba al alcance de todo el que mostrara poseer la decisión y las cualidades requeridas para superar los largos y difíciles estudios, aprender de memoria la masa, siempre en aumento, de la «Ley oral» (que no se pondría por escrito hasta fecha posterior) y saber cotejar y discernir las numerosas opiniones emitidas en las escuelas y academias de Palestina y Babilonia. Muchos de los primeros sabios eran trabajadores manuales, pero en época posterior los sabios disfrutan de ciertos privilegios (por ejemplo, la exención de impuestos) y en la Edad Media se llegó a crear un rabinato asalariado con ingresos fijos.

En manos de los maestros rabínicos, toda la vida se convirtió en un sistema de conducta regido por la voluntad de Dios. Vivir conforme a la Ley era cumplir la voluntad de Dios, seguir sus caminos, procurar el

cumplimiento de sus designios y mediante todo ello alcanzar la salvación y la bienaventuranza personal, preparando al mismo tiempo el camino del Mesías. Es comprensible que el rabinismo, cuyo más alto ideal y deseo más intenso era justamente esta vida de gozosa obediencia, desarrollase una auténtica pasión por determinar cuál era la voluntad de Dios en todas las posibles circunstancias. Partiendo de la Escritura y de unas premisas tradicionales, y aplicando las normas aceptadas de interpretación y deducción, el «discípulo de los sabios» estaba constantemente empeñado en la tarea de descubrir la aplicación específica de la Ley divina a todas y cada una de las situaciones reales o posibles. Como consecuencia de ello, el judaísmo rabínico se preocupaba ante todo de formular reglas y normas capaces de referir la conducta humana en todos sus aspectos a la voluntad revelada del Creador. No cabe duda de que los rabinos predicaban también la fe y la doctrina; exhortaban al pueblo a perseverar en su fidelidad a la Ley, en el amor a Dios y en una disposición permanente a soportar el martirio; mantenían viva la esperanza mesiánica en el corazón de un pueblo perseguido y que vivía precariamente en un medio hostil (primero pagano y más tarde cristiano) y fortalecieron su conciencia de pueblo elegido, distinto de todos los demás, objeto del amor de Dios y depositario de su promesa.

Sin embargo, a pesar de que los rabinos eran también predicadores y guías espirituales, por encima de todo se consideraban juristas. La vieja institución conocida como Sanedrín era una corporación legislativa y judicial, algo intermedio entre un parlamento y un tribunal supremo. El adagio de que el judaísmo rabínico no se interesaba por la ortodoxia (fe recta), sino por la ortopraxis (acción recta) es, como la mayoría de los epigramas antitéticos, a lo sumo una media verdad equívoca; sin embargo, contiene la suficiente proporción de verdad como para expresar de manera característica una tendencia que, en ocasiones, pudo llegar a ciertos extremismos. El enorme esfuerzo intelectual del *Talmud Torá* (el estudio de la Ley) se convirtió en la preocupación suprema de la vida y en el máximo valor religioso por sí mismo. Se tendía a convertir el estudio en una especie de actividad sacramental mediante la cual el judío entraba en comunión con Dios a través de su logos revelado, la *Torá*. El lado negativo de esta evolución fue una hipertrofia de la casuística rabínica en torno a unas minucias jurídicas y rituales que no cesaban de proliferar con el paso del tiempo y que muchas veces rayaban en el absurdo.

Pero por muy absurdos que puedan estimarse estos extremos, las limitaciones de cualquier tipo impuestas a esta evolución también hubieran sido arbitrarias e incluso más absurdas todavía. Si se supone que hay que abstenerse de trabajar en sábado, será preciso definir qué se entiende por trabajo. ¿Dónde se sitúa la tenue línea divisoria entre recoger, segar y trillar espigas de trigo? Había miles de problemas de este tipo, ya que la vida en su totalidad debía santificarse al quedar sometida a la Ley. La casa tenía que ser un templo, la mesa un altar, el mercado

un dechado de justicia. Difícilmente habría una sola acción que un judío practicante pudiera realizar (incluyendo la de vestirse o cocinar un manjar) a la que no fuese aneja una obligación o una prohibición de carácter religioso. El judío no se contentará con hacer lo que es justo y legítimo y evitar el pecado. Positivamente aspirará a cumplir la voluntad de Dios, y, en consecuencia, querrá que cada uno de sus actos responda a un mandato divino. El término hebreo *miṣwá*, que se usa para expresar «buena obra» o «acción religiosa», significa literalmente «mandamiento». Los rabinos enumeraban 613 mandamientos positivos y negativos (sin tener en cuenta sus subdivisiones y ramificaciones) que relacionaban con las 613 partes del cuerpo, según sus ideas anatómicas. Para asegurarse de que toda la vida quedara santificada, los rabinos establecieron la recitación de unas bendiciones para todas las circunstancias posibles: al comer, beber, ponerse ropas limpias, contemplar bellos objetos, oler una flor, recibir noticias tristes, etc. Cuando se trataba de cumplir un mandamiento positivo, la correspondiente bendición contenía las palabras: «... que nos ha santificado por sus mandamientos y nos ha ordenado...»

La redacción del Talmud palestinense tuvo lugar *ca.* 400 d.C., y las del Talmud babilónico durante los siglos V-VI. Con el tiempo lograron los rabinos imponer el Talmud prácticamente a todos los judíos desde Persia en el este hasta España en el oeste. Las variantes eran mera cuestión de costumbres, usos litúrgicos y diferencias de interpretación, como las que se daban, por ejemplo, entre las tradiciones sefardí (España) y azkenazí (Alemania) en Europa o las diversas tradiciones locales (como la yemení) en Oriente. Esta tendencia a la unificación en la fe y en la práctica proporcionó a la diáspora judía no sólo una patria espiritual, sino también una defensa que la aislaba y protegía a la vez hasta el comienzo del período moderno.

Teología filosófica

Dentro del marco, firmemente establecido, del judaísmo rabínico, durante la Edad Media se produjeron cambios significativos por lo que respecta a su articulación intelectual y espiritual. Una de las evoluciones más importantes consistió en la aparición de una teología filosófica. A la zaga de los pensadores musulmanes que revisaban su propia fe en términos de la filosofía griega por ellos redescubierta y luego desarrollada, los teólogos judíos comenzaron a discutir sus creencias básicas a la luz del neoplatonismo y el aristotelismo, aplicando al mismo tiempo la disciplina rigurosa de la lógica filosófica.

Se daba además el estímulo apologético y la necesidad de defender la fe propia frente a las religiones que también pretendían apoyarse en una revelación igualmente de origen divino y en unas Escrituras autoritativas como fundamento. El único terreno común en que podía desarrollarse la discusión era el del pensamiento racional, y cuando ello era posible, el de las pruebas de razón. Se produjeron además conflictos en

el seno del judaísmo, que estimularon la reflexión. Los movimientos mesiánicos y gnósticos ocasionales, dirigidos frecuentemente por «iluminados» y fomentados por la confusión y las perturbaciones políticas, desaparecían rápidamente, pero la secta de los karaítas («escrituralistas»), que reconocía únicamente la autoridad de la Biblia y negaba la de la tradición rabínica, significó un serio desafío. Los karaítas también se vieron en la necesidad de desarrollar unos cánones de interpretación y una jurisprudencia propios, pero su crítica sólo podía ser contrarrestada mediante una formulación sistemática y convincente de la fe ortodoxa. Como la crítica de los karaítas era esencialmente racionalista, llegando hasta el desprecio del estilo crudamente antropomórfico de gran parte de la literatura aggádica, la lucha antikaraíta estimuló no sólo la exégesis bíblica, sino también el pensamiento teológico racional. Entre los problemas discutidos por los filósofos estaba el de la naturaleza de la revelación; el del entendimiento y la fe, así como sus mutuas relaciones; la naturaleza de la personalidad humana y sus relaciones con Dios; la existencia y atributos de Dios; la condición creada o la eternidad del mundo; la providencia y la teodicea.

Este esfuerzo filosófico se apoyaba en el presupuesto de que la razón no sólo era competente para abordar todos estos problemas, sino que, de hecho, este esfuerzo respondía a un verdadero deber religioso. La razón era la facultad más noble del hombre, gracias a la cual él solo es imagen de Dios y capaz de entrar en comunión con su Creador. De este modo, el ejercicio de la facultad racional, es decir, el cultivo de la filosofía, se transformaba en virtud de un halo de contemplación religiosa. Mientras que para el rabino talmudista la forma más elevada de meditación religiosa había sido el estudio de la Ley, para el filósofo lo era la contemplación de las formas eternas. Muchos principios de la fe judía se formularon con precisión dogmática durante este período, aunque no debe olvidarse que aquellas discusiones fueron desarrolladas por pensadores filosóficos, no por teólogos oficialmente autorizados para establecer la verdad y pronunciar anatemas.

El más grande e influyente de los filósofos medievales, Moisés Maimónides (1135-1204), resultó ser también uno de los más ilustres talmudistas. Su codificación sistemática del derecho rabínico fue más estimada en los círculos ortodoxos que su *magnum opus* filosófico, la discutida *Guía de Perplejos*. Maimónides luchó con especial empeño contra el antropomorfismo; su doctrina sobre los atributos excluye todo cuanto pueda sugerir la corporeidad o la multiplicidad en Dios, es decir, de hecho, todos los atributos positivos. Puesto que los escritos bíblicos y rabínicos están plagados de expresiones antropomorfistas, recurre a la interpretación alegórica (como hacía Filón) para conseguir que los textos recibidos concuerden con la verdad filosófica. Esta ha de ser conocida, no meramente creída; sólo el intelecto, adecuadamente cultivado, constituye la parte inmortal del ser humano. Se afirma positivamente la creencia en un Mesías que reedificará el templo y gobernará a un Israel

reintegrado a su patria primitiva, pero, al parecer, no forma parte orgánica y esencial de este sistema filosófico. Maimónides pensaba que la ley revelada en la *Torá* ofrecía la disciplina física y moral para fomentar el desarrollo de las facultades superiores (es decir, racionales) del hombre, llevándole al conocimiento contemplativo y a la comunión con Dios. Este estado de unión amorosa con Dios, la consumación del *amor intellectualis dei*, se identifica, según Maimónides, con la profecía. Un mundo mesiánico será aquel que instaure una paz, prosperidad y gobierno bien ordenado capaces de impedir toda distracción, en que resulte posible la vida filosófica imperturbada.

Maimónides acepta también la doctrina de la resurrección de los muertos, uno de los dogmas capitales del judaísmo desde la época de los fariseos, afirmado además en la liturgia diaria, aunque ciertamente no encaja muy bien en la actitud y en el sistema global de este filósofo.

Este sistema provocó violentas controversias por parte de una reacción antifilosófica temerosa, no sin razón, de que una doctrina en que todas las creencias tradicionales «difíciles» se alegorizaban y muchas normas de la *Torá* quedaban reducidas a la condición de meros indicativos de otras tantas verdades filosóficas terminase por socavar la práctica y la religiosidad judías. Antes incluso de que el intelectualismo filosófico alcanzara su cumbre con Maimónides, ya estaba en marcha la crítica de esta postura. Yehudá ha-Leví, profundo pensador religioso y el más grande de todos los poetas hebreos medievales (muerto en 1148), defendió la especificidad de la vida y la experiencia religiosas. Siglos antes que Pascal formuló la distinción entre el Dios de Aristóteles, que en el mejor de los casos es una «causa primera» o un «motor primordial», y el Dios de Abrahán, que es un Dios vivo, cuya experiencia se alcanza en la relación personal y en la revelación. La religión se funda no en el conocimiento especulativo de las causas, sino en los milagros, si bien es cierto que ha-Leví cuida mucho de puntualizar que la religión, aunque no es racionalista, tampoco puede decirse que sea antirracionalista. El judaísmo no tiene por fundamento la razón universal, sino la experiencia histórica concreta de un determinado pueblo histórico. La teología de ha-Leví es una teología de la *ekklesia Israel*. El destino de esta comunidad, mística y natural (y, por supuesto, racial) al mismo tiempo, está vinculado a una tierra determinada, elegida y prometida. El anhelo de Sión llena el pensamiento y la poesía de ha-Leví.

De mentalidad menos histórica que ha-Leví y menos intelectualista que Maimónides es el escritor ascético y espiritual del siglo XI Bahya ibn Pakuda. Su *Libro de los Deberes del Corazón* se sitúa en la conocida tradición medieval del neoplatonismo y es prueba del profundo influjo que ejerció la espiritualidad sufí sobre los círculos pietistas judíos, si bien la herencia judía de Bahya hace que éste se aparte del ascetismo extremista y del ideal de la «aniquilación en la unidad» del alma humana predicada por los sufíes. Quizá debamos caracterizar la espiritualidad de Bahya como una piedad ascética mejor que como una mística, ya que

su escala de perfección culmina no en la unión extática con Dios, sino en un amor ardiente a Dios, «el anhelo del alma y su deseo del creador, de apegarse a su luz suprema». De manera semejante a lo que ocurre con Maimónides y a diferencia de Yehudá ha-Leví, la espiritualidad de Bahya carece de esa conciencia histórica que tanto destaca en el judaísmo tradicional.

Es indudable que Bahya creía sinceramente en la elección de Israel, en la venida del Mesías y en la reunión final de los exiliados en la Tierra Santa, pero estas creencias apenas entran en juego en la dinámica de su sistema. El predominio de una preocupación específica hace que todo lo demás, sin ser negado, se relegue a un segundo plano. Una espiritualidad atenta sobre todo a la perfección del individuo—en términos de misticismo intelectualista, como en Maimónides, o de misticismo pietista, como en Bahya—tiende a hacerse indiferente hacia la historia como realidad y como categoría religiosa. Uno de los logros de la Cábala consistió precisamente en combinar la orientación mística del judaísmo con la histórica y, por supuesto, mesiánica.

Mística y Cábala

La Cábala (literalmente, «tradición», pues sus adeptos creían que estas doctrinas se remontaban a Moisés y los Patriarcas) es tan sólo una fase, si bien la más importante y de mayores consecuencias, dentro de la mística judía.

Los apócrifos y pseudoepígrafos del Antiguo Testamento sugieren la existencia de círculos entregados al cultivo de experiencias visionarias. También parece que los esenios tenían unas doctrinas de carácter más esotérico. Durante el período talmúdico era cultivado cierto misticismo extático en círculos que combinaban doctrinas cosmológicas e ideas gnósticas con elementos tomados del Trono divino (la *Merkabá*, o «carroza») descrito por Ezequiel. Como culminación de su ascensión mística, la ascensión al cielo del alma, el visionario contemplaba el esplendor tremendo y la majestad numinosa del Trono divino. Este tipo de mística, al parecer, era cultivado también en algunos círculos rabínicos, si bien con la máxima discreción, de forma que en el Talmud son escasas y oscuras las alusiones al mismo. Algunas de estas tradiciones, sin embargo, sobrevivieron y se combinaron con otras influencias (incluyendo las especulaciones neoplatónicas) para producir la Cábala *sensu stricto*. El carácter gnóstico de este curioso sistema teosófico desarrollado en el sur de Francia y en España durante los siglos XII y XIII se debe principalmente a la concepción del *pleroma* divino como consistente en cierto número de factores dinámicos (a semejanza de los «eones» de los antiguos gnósticos) cuya interacción constituye la plenitud de la vida divina.

Este pleroma místico, su dinamismo interno y su relación con el mundo humano sólo pueden describirse en lenguaje simbólico y proyectarse en acciones simbólicas. De ahí que la teosofía filosófico-gnós-

tica de la Cábala se refleje en la exégesis bíblica y en la interpretación de las acciones rituales prescritas por la Ley, a que se entregan los cabalistas.

Las esferas divina y humana son interdependientes. Si el mundo se halla en estado de caída y si Israel ha de sufrir intensamente, ello es reflejo de una fatal perturbación ocurrida en la vida íntima de la divinidad. La humana condición pecadora, a su vez, puede provocar y perpetuar esa perturbación, a pesar de que la piadosa observancia de los mandamientos y la meditación religiosa pueden contribuir a remediarla. Toda acción y todo pensamiento tienen un alcance cósmico. La tarea de Israel consiste sobre todo en promover la redención mediante sus esfuerzos contemplativos y una vida santa.

Para los cabalistas, por consiguiente, la vida religiosa no consistía tan sólo en cumplir la voluntad de Dios o en ir adquiriendo méritos, sino en una serie de etapas que se han de superar y que se transforman en acciones místicamente redentoras gracias a la concentración contemplativa. No cabe duda de que esta mística mitológica y teúrgica rayaba muchas veces en magia, pero situaba la vida religiosa del individuo y de la comunidad a un nivel cósmico en que la lucha por la integración de Dios y de sus criaturas se desarrollaba en la medida en que Israel, pecador, pero al mismo tiempo doliente y esforzado, se enfrentaba a las naciones del mundo, que eran la misma sustancia del mal demoníaco.

Al ser expulsados los judíos de la Península Ibérica a finales del siglo XV, la experiencia agudizada de crisis y la esperanza intensificada del advenimiento mesiánico hicieron aumentar el significado y la influencia de la Cábala, produciéndose un resurgir cabalístico cuyo centro se sitúa en Galilea. Según la mitología, absolutamente gnóstica, de Isaac Luria (muerto en 1572), ya antes de la caída de Adán se había producido una catástrofe precósmica en el mismo núcleo de la manifestación creadora de Dios. Esta «ruptura de los vasos»—precósmica por lo que a Dios se refiere, histórica en lo tocante al destino de Israel, individual en cuanto al alma del hombre pecador—sólo podrá ser reparada si Israel une todas sus energías para liberar las chispas de la divina esencia luminosa caídas en el abismo demoníaco y devolverlas a su fuente original. Esta tarea sólo podrá realizarse mediante una vida de santidad ascética, meditación mística y observancia estricta de la Ley divina; esta última corresponde en la analogía mística a la estructura del cosmos.

El fervor mesiánico de esta etapa, combinado con las tendencias mágicas de la teurgia cabalista, dio como resultado una explosión de mesianismo que se centró en torno a la figura de Sabbatai Sevi de Esmirna (muerto en 1676). Este movimiento y sus secuelas dieron origen a la herejía mística que propugnaba una derrota del mal no mediante la observancia de la Ley, sino, por el contrario, por un deliberado descenso a los dominios del mal, la impureza y el pecado. Estas doc-

trinas antinomianistas y las sectas que las pusieron en práctica a imitación del abortado movimiento mesiánico hundieron al judaísmo en una prolongada crisis que, a la larga, limitó el influjo de la Cábala, pero al mismo tiempo actuó como un catalizador que provocó el renacimiento hasídico (cf. *infra*).

El enérgico resurgir del sentimiento mesiánico, su fracaso y sus secuelas de apostasía, antinomianismo místico y nihilismo hicieron sentir la necesidad de un nuevo foco espiritual y emotivo capaz de satisfacer los anhelos de las masas. Israel Ba'al Shem Tov (muerto en 1760) y sus discípulos dieron la respuesta. El movimiento «hasídico», que se difundió rápidamente por Europa oriental, predicó una interioridad religiosa cuyo valor supremo era la comunión con Dios. Esta experiencia de comunión podía ser de carácter entusiástico o contemplativo, pero en todo caso se apartaba por igual del intelectualismo y el legalismo áridos de los talmudistas y del mesianismo apocalíptico. El hasidismo dejó intacto el cuerpo del derecho, las costumbres y las creencias tradicionales (salvando ciertos cambios menores en la liturgia y los ritos), pero como movimiento de las masas iletradas, dirigido por personalidades carismáticas y agrupado en células distintas de las congregaciones establecidas bajo sus dirigentes rabínicos tradicionales, hubo de sufrir al principio una dura oposición por parte de las autoridades oficiales. Pero el hasidismo no se convirtió en una secta disidente; permaneció siempre como una tendencia dentro del judaísmo tradicional. Sin embargo, pronto se agotó el primer impulso místico. La idea de una autoridad carismática degeneró en una versión teológica del «culto a la personalidad» (el dirigente hasídico actuaba como mediador entre los fieles y Dios y se suponía capaz de realizar milagros) y llevó a la instauración de dinastías hereditarias y «tribunales» hasídicos. Con el empeoramiento de la situación de los judíos en la Europa oriental, el hasidismo pasó a ser—a los ojos de los heraldos de la Ilustración—la mismísima encarnación del oscurantismo, la superstición y la negativa obstinada a cualquier cambio.

Ilustración y reforma

Mientras en Europa Oriental se difundía el hasidismo, en Europa Occidental y Central se produjo una tendencia cada vez más acentuada a conceder a los judíos los plenos derechos civiles y la libertad. La pujante burguesía judía de Prusia y otros países respondió en seguida positivamente a las ideas ilustradas que parecían asegurarles la tolerancia y una armoniosa integración en la vida del conjunto social (que por entonces seguía constituyendo una sociedad cristiana). Moses Mendelssohn (1729-1786), el amigo de Lessing, preparó el camino a esta evolución, que cobró su mayor impulso en el siglo XIX, al traducir la Biblia al alemán literario. Fue como un éxodo simbólico de los judíos, que de este modo abandonaban su *ghetto* del dialecto judeo-alemán para penetrar en la tierra prometida de la civilización. Mendelssohn sostenía

que el judaísmo era una «legislación revelada», no un sistema dogmático de creencias. Según él, la «fe» judía era la del racionalismo liberal ilustrado, y de ahí que no hubiera motivo para que los judíos no fueran admitidos como ciudadanos en el pleno disfrute de sus derechos civiles, sin que por ello hubiera de abandonar sus peculiares leyes y costumbres rituales, que tendrían el valor de una religión. Los hijos y los nietos de Mendelssohn, sin embargo, no comprenderían la necesidad de unas normas rituales «segregacionistas» si las creencias esenciales eran las del liberalismo ilustrado. De ahí que muchos de ellos abrazaran la religión mayoritaria sin dar mayor importancia a este paso y como un gesto de asimilación social.

El avance de la emancipación en toda Europa como consecuencia de la Revolución francesa y de las conquistas napoleónicas hizo que los judíos se integraran cada vez más en la sociedad que los acogía en su seno (y ello a pesar de la tendencia original a concederles «todo como ciudadanos y nada como judíos»). La idea tradicional de que los judíos constituían una sociedad distinta, separada y, desde luego, segregada se consideró cada vez más como socialmente irreal, moral e intelectualmente insostenible. Emancipación, asimilación, liberalismo, ilustración, racionalismo y, más adelante, crítica histórica se combinaron para crear un clima en que el «reformismo», es decir, el modernismo liberal pareció a muchos judíos el mejor medio de mantener una identidad religiosa judía al mismo tiempo que entraban a formar parte de la sociedad civil en que vivían.

Al abandonar muchas de sus creencias y prácticas tradicionales, el judaísmo reformista perdió la capacidad de oponer una resistencia eficaz a la tendencia asimilacionista radical. De ahí que su éxito en Europa resultara muy limitado, mientras que en la sociedad de los Estados Unidos, más pluralista, lograba un notable éxito. En la Europa Oriental, la ortodoxia permaneció inmutable ante todo cambio o influencia moderna. Como reacción frente al peligro de una ilustración secular en progreso, las escuelas rabínicas adoptaron una tendencia a restaurar la actitud ético-pietista *(musar)*. La influencia de este movimiento puede advertirse todavía en los círculos rabínicos y en las academias talmúdicas. En Alemania, la «neo-ortodoxia», fundada por S. R. Hirsch (muerto en 1888), trató de combinar la estricta observancia de los ritos y la ortodoxia dogmática con la participación en la vida cívica, cultural y hasta nacional del país. A diferencia de la ortodoxia de Europa Oriental, que rechazaba los estudios y conocimientos seculares, la neo-ortodoxia occidental los acogió, aunque con muchas reservas mentales. Así, por ejemplo, la crítica bíblica o la biología evolucionista aún no han sido aceptadas.

Los pensadores que se sitúan al margen de la ortodoxia se han servido, y lo siguen haciendo actualmente, de los sistemas filosóficos modernos (kantiano y hegeliano en el siglo XIX, neokantiano, pragmatista y existencialista en el XX) como base para sus estudios filosóficos sobre el judaísmo

Sionismo

A finales del siglo XIX se produjo un cambio importante, cuando la experiencia del antisemitismo y la comprobación gradual de la imposibilidad o el fracaso de la emancipación social (que se evidencia más agudamente al principio en Europa Oriental, pero que llamaron la atención de Theodore Herzl, fundador del sionismo, en Occidente con ocasión del asunto Dreyfus) abrieron el camino a la idea de una solución nacional y territorial del «problema judío».

El mesianismo sobrenatural había perdido ya su capacidad inspiradora, pero la tradicional esperanza mesiánica y el anhelo de una restauración redentora se combinaron con una concepción secular de la «autoemancipación» judía para dar como resultado el movimiento sionista. La constancia de los pioneros del sionismo en reclamar las marismas infestadas de malaria y los desiertos estériles de la antigua patria, la situación creada por la mayor catástrofe sufrida por un pueblo acostumbrado a soportar las más trágicas calamidades y el martirio—la exterminación de seis millones de judíos en Europa durante la Segunda Guerra Mundial—y la heroica resistencia de los judíos de Palestina ante el ataque de los ejércitos combinados de siete países árabes dieron como resultado un hecho nuevo en la historia del judaísmo: la creación del Estado de Israel.

El holocausto europeo y la eliminación, bajo el comunismo soviético, de la gran reserva de los judíos rusos como fuerza de primer orden en la vida judía han dado por resultado una polarización de los judíos en dos centros principales: Israel y los Estados Unidos. Su situación será examinada más adelante (cf. p. 48ss, *infra*).

III. DOCTRINA SOBRE DIOS

De todo lo anterior se desprende que el concepto tradicional de Dios tiene un matiz funcional. Dios es aquel a quien se sirve con una obediencia amorosa. También es el redentor que eligió a Israel como pueblo propio y que le dio a conocer su Ley. Es creador y señor del mundo. No es un principio cósmico sin nombre, sino «el Dios de nuestros padres» y «Yahvé es su nombre». La Biblia lo describe como trascendente, espiritual, absolutamente no mitológico, pero al mismo tiempo intensamente personal, hasta «celoso». No se limita a existir, crear y actuar, sino que presta atención al hombre, exige de él una respuesta y una colaboración y le pide además que «escuche», es decir, que obedezca. Esta vocación incumbe a Israel de manera especial por su condición de pueblo elegido de Dios. «Nuestro Padre y nuestro Rey» ha pasado a ser una expresión corriente en la liturgia, denotando a la vez una intimidad amorosa y una sumisión incondicional, La relación «yo-tú» con Dios, que Martin Buber ha analizado y que inculcan las mismas fórmulas litúrgicas al usar la segunda persona («Bendito ereš...»), signi-

fica que la trascendencia se experimenta como cargando a Israel con el deber de darle respuesta, es decir, con una *responsabilidad*.

La falta de esa respuesta, es decir, la infidelidad a la alianza y la desobediencia a la Ley, es visitada por la ira y el castigo divinos. El lenguaje bíblico es abiertamente antropomórfico, y no pierde esa condición ni siquiera en boca de quienes quieren superarla (cf. la llamada plegaria de Salomón con motivo de la dedicación del templo: «He aquí que los cielos de los cielos no te pueden contener, cuánto menos esta casa que te he construido» [1 *Reyes*, 8,27]). Seguro que no fue Filón de Alejandría el primero en advertir que la Biblia, al hablar de Dios, formulaba sus expresiones siguiendo muy de cerca, quizás en exceso, unas formas humanas de hablar. Con ayuda de la exégesis alegórica trató de elevar el lenguaje antropomórfico a un superior nivel espiritual, subrayando la absoluta trascendencia de Dios, que no puede ser agotada por el pensamiento discursivo, si bien cabe aproximarse incompletamente a ella en el éxtasis de la contemplación.

Los rabinos palestinenses, por otra parte, se mantuvieron en la tradición bíblica de hablar abiertamente de Dios en términos humanos. La razón es que únicamente usando unas imágenes antropomórficas (o antropopáticas) es posible destacar la importancia y la plena significación de la realidad divina para el vivir humano. Sin embargo, los rabinos recurrían también a toda clase de circunloquios para referirse a Dios (tales como Cielo, el Poder, el Santo Bendito, etc.), inculcando así el temor a su Santo Nombre, al mismo tiempo que luchaban por lograr que las mentes y los corazones más sencillos sintieran la proximidad de Dios. Cuando ello les parecía necesario, hacían ver cómo la Escritura enseña que Dios sufre junto con sus hijos en el destierro, que llora por la destrucción del templo, que se alegra con la piedad y las buenas obras, que lleva filacterias como cualquier piadoso judío, que toma parte en las sabias discusiones rabínicas acerca de las minucias de las leyes rituales y que espera con ansiedad las plegarias que se le dirigen.

De manera muy especial se trataba de ejemplarizar ciertos valores morales a fin de inculcar a los fieles la manera adecuada de imitar a Dios: «Lo mismo que él es misericordioso, sed misericordiosos vosotros; lo mismo que él visita al enfermo, visitadlo también vosotros». Las exposiciones haggádicas de los rabinos carecían de una elaboración sistemática y de un método teológico. Generalmente se movían al nivel de la homilética popular, de los ejemplos moralizantes, de un pensamiento semimitológico cuya coherencia íntima se manifiesta (para nosotros, hombres modernos) sólo después de un atento análisis. Pero, a su modo, los rabinos lograron expresar, en un lenguaje concreto y sencillo, las notorias paradojas de la fe: el inefable misterio de la divinidad y, al mismo tiempo, su claro carácter ético; la lejanía y la proximidad de Dios; su amor redentor y su juicio terrible, y muchas otras polaridades «dialécticas» de este género. Se trataba, pues, de un pensa-

miento teológico no sistemático, pero dotado de una coherencia propia.

El antropomorfismo del lenguaje rabínico, junto con la literatura esotérica de los círculos de místicos extáticos en que parecía especularse con la «medida» y dimensiones de la divinidad (cf. también p. 30s, *supra*, sobre la mística de la Merkabá), no dejó de provocar una reacción. El racionalismo y los sarcasmos de los karaítas (cf. p. 28, *supra)* obligaron a los pensadores rabínicos a «purgar» la idea de Dios de los antropomorfismos homiléticos y folkloristas, para formularla en términos filosóficos. Aquí se hizo sentir sobre todo el pensamiento de Maimónides (cf. p. 28, *supra)*. Fueron desechados todos los atributos positivos de Dios, y hasta afirmaciones tan inocentes como que Dios es «grande», «bueno», «poderoso», etc., fueron tenidas por sospechosas de entrañar cierto sabor herético, a menos que se reinterpretaran en términos de una «teología negativa».

Cómo sea posible orar a una divinidad semejante y confiar en ella es ya otro problema. En esta parte, realmente impresionante, de la filosofía de Maimónides es donde se hace más notorio el abismo casi infranqueable que separa al Dios de los filósofos del Dios de los simples fieles y devotos.

El influjo de la «teología negativa»—tanto la derivada de la tradición neoplatónica como la de Maimónides—salta a la vista en la Cábala (cf. p. 31, *supra)*, pues la doctrina cabalística sobre Dios combina elementos filosóficos y gnósticos. La Cábala clásica tenía conciencia del contraste entre el Dios vivo y dinámico de la religión y el Dios conceptualmente purificado de la *theologia negativa*.

Ya hemos visto cómo a cierto nivel de abstracción el monoteísmo puede volverse «monolítico» y estático, desprovisto de vitalidad. Lo divino se convierte en un «estado» y deja de ser un «proceso». Los cabalistas, por consiguiente, distinguían entre dos aspectos de lo divino: el *deus absconditus*, oculto e incognoscible, y el Dios de la experiencia religiosa, manifiesto, accesible y que se da a conocer en la revelación. Del primero ni siquiera la existencia se puede predicar; él (mejor «ello») es la plenitud paradójica de la gran Nada divina. Los cabalistas le daban el nombre de *En Sof*, lo «Infinito». Está tan oculto en el misterio de su nada, que ni siquiera es mencionado en la Biblia, y sólo se le puede invocar en la oración, mientras que es accesible únicamente en la contemplación. La Biblia, palabra de Dios, es por definición el ámbito en que se revela y manifiesta Dios. De hecho, un Dios existente significa un Dios manifiesto, revelado y que establece relaciones. El proceso de esta manifestación, es decir, la revelación o el establecimiento de esas relaciones se identifica, por tanto, con el proceso en virtud del cual la «Nada» divina accede al «Ser». El texto de la Biblia leído superficialmente parece describir la creación del mundo y las primeras relaciones de Dios con el mismo, pero la mirada del cabalista va más allá de esta primera capa de sentido y penetra hasta un nivel que, a sus ojos, ofrece el sentido definitivo.

Lo que la Escritura nos describe es el proceso del devenir divino, de la vida íntima de Dios. Porque en las profundidades del ocultamiento divino se produce una primera dislocación en virtud de la cual deja de estar totalmente referido a sí mismo y empieza a exteriorizarse, a desplegarse, a existir. La existencia se entiende aquí, literalmente, como un *ex-stare*, un proceso de extraversión que se inicia en el *En Sof* introvertido. Este movimiento se describe en el *Zohar* (el más importante de los textos cabalísticos) en un pasaje de subido tono místico como la concentración o cristalización de energía en un punto luminoso que abrasa los límites cerrados del *En Sof*.

Hemos de ocuparnos ahora del segundo rasgo fundamental de la teología cabalística: su continuo uso del término «emanación» en lugar de «creación». Pero si bien este término se toma de la tradición neoplatónica, su intención no es la de establecer un medio entre el Uno espiritual y lo múltiple material mediante el recurso de introducir cierto número de entidades intermediarias; más bien se trata de describir la procesión de la plenitud del Ser divino a partir del *Urgrund* de su Nada.

El Mundo de Emanación es, por consiguiente, la misma divinidad, y su totalidad se describe como un organismo complejo de diez potencias o focos. Estas potencias no son diez dioses, sino diez aspectos, etapas o manifestaciones de la divinidad que se revela. Las interrelaciones dinámicas de las potencias *(sefiroth)* constituyen la trama de la vida interior, intensamente dramática, de la divinidad que, a pesar de su complejidad, es esencialmente una. El misterio de la unidad dentro de la divinidad se describe mediante un conjunto de imágenes intensamente eróticas, como unión entre *sefiroth* masculinas y femeninas. No podemos por menos que sentirnos de acuerdo con los críticos ortodoxos que se quejaban de que las *sefiroth* eran peores incluso que los atributos, pues tanto el dualismo del Dios oculto y manifiesto como la doctrina de las *sefiroth* daban la impresión de apartarse peligrosamente del estricto monoteísmo judío.

Los cabalistas, que contaban en sus filas con algunos de los más eminentes maestros de la ortodoxia talmúdica, replicaban que al hablar de ese modo se referían a misterios muy profundos y que su máxima preocupación era justamente el entendimiento místico de la unidad divina en todas sus manifestaciones.

No tenemos por qué describir aquí en detalle el sistema cabalista con su extraño simbolismo mitológico y sus audaces imágenes cargadas de erotismo. Baste decir por ahora que aquello que empezó por ser una doctrina altamente esotérica acabó por convertirse en el marco generalmente aceptado en que el destino de Israel y la práctica de la Ley adquirieron un nuevo significado histórico y a la vez cósmico.

El hasidismo, a pesar de su «interiorización» de la teosofía cabalística, no produjo ninguna doctrina revolucionaria acerca de Dios, excepto en sus tendencias más panteístas (cf. p. 19, *supra*). La ortodoxia moderna se ha adherido a las formulaciones tradicionales, mientras que los pen-

sadores no ortodoxos han tratado de verter la teología judía en el lenguaje de las filosofías contemporáneas. Por otra parte, el moderno secularismo y el nacionalismo sionista han dado a muchos judíos la posibilidad de identificarse con el judaísmo entendido como una entidad histórica (distinta de la confesional) que no implica necesariamente unas creencias teológicas. El judaísmo reformista, en cambio, a pesar de todo su liberalismo moderno, insiste en una definición religiosa de la existencia judía y mantiene el término «Dios» en su liturgia. La «revelación progresiva» se afirma como opuesta a la creencia en una revelación sobrenatural y única, tal como quiere la ortodoxia. La obvia debilidad y las contradicciones de esta teología (o carencia de teología) no han sido aún suficientemente estudiadas por los pensadores reformistas, con la única excepción de M. Kaplan y su Movimiento Reconstruccionista, que adopta francamente una actitud antisupernaturalista y absolutamente pragmática y humanista.

IV. RITOS, LITURGIA Y ETICA

«El catecismo del judío es su calendario». Esta sentencia de S. R. Hirsch (cf. p. 33, *supra)* resume adecuadamente la idea judía de la vida como servicio incesante de Dios, estrechamente ligado al curso del día y al ciclo anual.

Ya el estrato bíblico del judaísmo nos ofrece oportunidad para distinguir varios tipos de actividad cultual. Así, tenemos ciertas acciones simbólicas que expresan la conciencia básica del grupo en las formas peculiares del rito y el mito. El sábado es un ejemplo eminente, ya que en este signo peculiar de la alianza *(Exodo,* 31,16) expresa el judío, al abstenerse de toda labor creadora, su condición creada y la soberanía de Dios como Señor de la creación *(Exodo,* 10,11) y de la historia *(Deuteronomio,* 5,15). Hay también ritos que regulan las relaciones del grupo y de sus miembros individuales con Dios, por ejemplo, el rito anual de la Expiación. La ofrenda de las primicias y otras costumbres semejantes pertenecen a esta misma categoría. Su intención es afirmar que Dios es el dueño del territorio nacional. El pueblo ha recibido la tierra de su verdadero dueño, el Señor (cf. *Levítico,* 25,23). Hay fiestas y ayunos que sirven para mantener viva la conciencia de las grandes obras de Dios en la historia y para fortalecer el sentimiento de solidaridad con el pasado y con el futuro. Notable ejemplo de ello es la celebración anual de la Pascua, en que se conmemora la salida de Egipto. Esta celebración, que en sus orígenes empalma con distintas tradiciones—una fiesta agrícola y un rito de pastores nómadas—, se fue cargando de significado esencialmente histórico y se convirtió en una íntima, conmovedora e impresionante celebración doméstica. Según una expresión rabínica, «todo hombre de cualquier generación ha de considerarse como si también él hubiera salido de Egipto». En la celebración de la Pascua revive el judío los orígenes de su pueblo como revelación del significado

de la historia: la libertad dada a los esclavos para que sean hijos de Dios, esa misma libertad que es don de Dios y servicio de Dios.

Desde Egipto a la Tierra Prometida sólo hay un camino, el que pasa por el Sinaí. Por ello, Pentecostés, otra antigua festividad relacionada con el ciclo agrícola, se convirtió en «la fiesta de la entrega de nuestra Ley». La misma Biblia nos da otro ejemplo de la tendencia a «historizar» las festividades originalmente relacionadas con la naturaleza. La celebración de los Tabernáculos, en otoño, cuya relación con las cosechas y las lluvias de la siguiente estación queda bien atestiguada por el ramillete de cuatro plantas que portan los participantes (cf. *Levítico*, 23,40), es explicada de esta forma por el autor bíblico: «Habitaréis los siete días en chozas... para que sepan vuestras futuras generaciones que yo hice habitar a los israelitas en chozas cuando los saqué de Egipto» *(Levítico*, 23,42-43).

Hay mandamientos cuya intención es fomentar ciertos valores y actitudes, y prohibiciones para evitar una relajación del nivel moral y espiritual. Entre éstas se cuentan las de mantener relaciones carnales con mujeres paganas de Canaán. Igualmente en el período posbíblico hay numerosas prohibiciones dictadas expresamente para limitar los contactos entre judíos y gentiles. Las numerosas normas relativas a los alimentos tienen la doble intención de someter toda la vida, incluso a nivel puramente vegetativo, a una disciplina de santificación (cf. *Levítico*, 11, 43-47; 20,23-26) e impedir la participación en una misma mesa con los no judíos. Estas normas sobre los alimentos, tal como siguen siendo practicadas hoy entre los judíos observantes, prohíben comer la carne de ciertos animales (impuros) y determinan también cómo han de prepararse otros alimentos permitidos (por ejemplo, la forma de degollar los animales «puros» o de salar la carne para que expulse toda la sangre [cf. *Génesis*, 9,4; *Levítico*, 17,14] y la separación estricta de productos lácteos y cárnicos, basada en una extensión rabínica del precepto que aparece en *Exodo*, 34,26 y en otros pasajes).

En los numerosos días de ayuno distribuidos a lo largo del año —días de penitencia o de duelo nacional—no se puede tomar ni alimento ni bebida, mientras que en sábado y otros días festivos disfrutar del alimento se considera un deber sagrado. De esta forma, al beber, al copular o al vestirse, el judío tiene que estar seguro de que cada una de sus acciones responde a un precepto divino; su vida siempre está en trance de envilecerse o santificarse. Otros preceptos y prohibiciones se refieren de manera más inmediata a determinados valores sociales y morales, como la justicia social, la caridad, el amor al prójimo y la santificación personal. El matrimonio, aunque se considera esencialmente una ceremonia legal, es a la vez un rito religioso; el divorcio, que ha de sancionarse ante un tribunal rabínico a fin de asegurar el cumplimiento de todos los requisitos del derecho talmúdico, constituye una acción puramente legal.

Casarse y engendrar hijos es un supremo deber religioso. Todo niño

nacido de madre judía pertenece a la alianza de Israel; los varones son circuncidados al octavo día. La circuncisión, por consiguiente, no es una iniciación, sino más bien el rito para imponer el «signo de la alianza». El significado de este rito como señal de pertenecer al pueblo judío es de tal categoría que incluso lo practican los judíos que, por otra parte, descuidan el cumplimiento de todas las observancias tradicionales. Los no judíos que desean convertirse son recibidos en la comunidad y «bajo las alas de la divina presencia» después de una inmersión bautismal y (en el caso de los varones) de la circuncisión. Se inculca a los niños la observancia de todas las costumbres y los ritos religiosos, pero hasta la edad de trece años (los niños) y de doce (las niñas) no están legalmente obligados a su cumplimiento. El derecho rabínico exime a las mujeres de muchos mandamientos positivos y reduce su formación en el estudio de la *Torá* al mínimo necesario para el cumplimiento de sus deberes religiosos y domésticos. Esto, junto con el hecho de que las mujeres no participen activamente en el culto público (aunque pueden asistir a los servicios, sentadas en un lugar acotado o galería, separadas de los hombres), da al culto judío tradicional un marcado carácter masculino. Las modernas congregaciones no ortodoxas permiten que hombres y mujeres asistan juntos a los servicios y en algunos casos fomentan la participación activa de las mujeres en el servicio de la oración.

La oración se ha considerado fundamental a lo largo de toda la historia del judaísmo, si bien las opiniones respecto a su naturaleza, significado, valor y eficacia han variado con las épocas y con la postura filosófica y el temperamento religioso de los distintos pensadores. Se afirma tradicionalmente la eficacia de la oración de petición, a pesar de los graves problemas teológicos que plantea esta doctrina. La enseñanza rabínica considera la oración como un mandamiento divino: Dios quiere que el hombre le exprese su amor, su sentido de dependencia y su deseo de entrar en comunión con él a través de este medio. Para los cabalistas constituía la oración la forma más elevada e intensa de la comunión mística. Los rabinos antiguos deducían la obligatoriedad de la oración diaria a partir del mandamiento bíblico genérico que exige «servirle con todo tu corazón». «¿En qué consiste el servicio del corazón?», se preguntaban, para responder: «en la oración». Los rabinos clasificaron los distintos tipos de oración conforme a su dignidad y carácter, distinguiendo la alabanza, la acción de gracias y la petición. La proporción de estos elementos y su contenido específico variaban originalmente según los individuos, pero con el tiempo se fue desarrollando una liturgia relativamente fija.

La tradición judía insiste en el valor del culto público, de forma que las acciones litúrgicas sólo pueden tener lugar propiamente en presencia de la «congregación de Israel», que ha de estar representada al menos por diez varones adultos. Solamente cuando no es posible reunir este mínimo se permite recitar en privado las tres oraciones diarias preceptivas.

La base de la liturgia es la *Šemá (Deuteronomio,* 6,4-9; cf. p. 15, *supra)* enmarcada por las oraciones apropiadas, junto con la *'amidá,* que consiste en diecinueve (siete los sábados y días festivos) bendiciones y peticiones. Estos son los elementos que, junto con algunos salmos y un notable conjunto de composiciones litúrgicas (himnos, devociones, plegarias penitenciales) antiguas y modernas, forman la liturgia tradicional. También contiene esta liturgia la «teología implícita» del judaísmo tradicional, al mismo tiempo que expresa las creencias básicas de Israel y las esperanzas del pueblo y de los individuos: la redención y la resurrección, la prosperidad y las bendiciones, el deseo de acercarse a Dios, el perdón de los pecados y la restauración de la independencia nacional en la tierra prometida, la era mesiánica y el advenimiento del reino.

El servicio público del sábado y de otros días incluye lecturas del Pentateuco y de los Profetas. En tiempos antiguos, la lectura profética era el texto sobre que versaba la homilía.

No menos importante que la sinagoga es el hogar como ámbito propio de actividades religiosas y de un ritual doméstico. En el judaísmo moderno no ortodoxo se ha perdido este aspecto de la tradición y el centro de gravedad de las actividades religiosas se ha desplazado de la casa a la sinagoga, y en vez del individuo como miembro practicante cobran mayor importancia los ministros profesionales.

De todo lo dicho se desprende claramente que en un sistema en que todos los mandamientos y prohibiciones se suponen emanar directamente de Dios y hallarse consignados en códigos autoritativos, no es posible establecer una neta distinción entre ritual y ética. Sin embargo, parece que en todas las épocas se tuvo conciencia de la diversidad de ambas esferas. Aun sin aceptar el punto de vista, evidentemente exagerado, de que los Profetas del Antiguo Testamento venían a ser como los heraldos de una religiosidad ética, por oposición al ritualismo de los sacerdotes, es notorio que la predicación profética insistió en la primacía de los valores morales y sociales por encima de la actividad cultural. También los antiguos rabinos reconocían la existencia de una «ley celeste» superior a la ley administrada por el hombre (aunque hubiera sido revelada por Dios) y que los verdaderos justos debían cumplir con toda diligencia. En realidad, el justo no se ha de contentar con caminar por «la línea de la ley», sino que tratará de hacer realidad aquel ideal del que la ley estricta es en muchos casos únicamente expresión de un límite externo mínimo. La tendencia a insistir en la piedad ritual con descuido de los valores espirituales o éticos ha sido tema de numerosos escritores y predicadores, entre los que se incluyen el *Deberes del Corazón,* de Bahya (cf. p. 30, *supra)* y los fundadores del movimiento del *musar* del siglo XIX (cf. p. 33, *supra).*

El Talmud distingue explícitamente entre los deberes del hombre para con Dios y para con su prójimo. Estos últimos, por definición, constituyen también deberes para con Dios. El Día de la Expiación, cuya

virtud sacramental redime las culpas de que el individuo se arrepiente sinceramente, sólo tiene eficacia en lo que se refiere a los pecados cometidos contra Dios. Las transgresiones contra el prójimo exigen la reconciliación con éste antes de que la dimensión religiosa de tales pecados pueda ser redimida gracias a la virtualidad del Día de la Expiación.

La aguda conciencia que tienen los judíos de constituir un grupo distinto y separado de todas las demás naciones, que frecuentemente son identificadas con el principio del mal, ha dado lugar a que se establezca una doble norma de moralidad, una para los miembros del propio grupo y otra para los extraños. De hecho, fue su análisis del judaísmo lo que proporcionó a Max Weber un paradigma para distinguir entre *Innenmoral* (moral interna) y *Aussenmoral* (moral externa). Ambos tipos son «éticos» en el sentido de que están regulados conforme a criterios específicos y dependientes de una sanción religiosa. Pero también se diferencian, y ello basta para denunciar su carácter antiético sobre la base de toda definición que establezca una ecuación entre moral y universalidad. Se diría que en este punto no han llegado a equilibrarse las aspiraciones contradictorias del particularismo y el universalismo judíos.

El «mito» básico del judaísmo afirma que Dios estableció una alianza con un pueblo determinado, elegido para ser «un reino de sacerdotes y una nación santa», al qué además reveló su Ley. Todo lo demás se reduce a un intento de explicar, racionalizar, elaborar, justificar. Todos los mitos están expuestos a sufrir las consecuencias de unas explicaciones excesivas, y el mito judío no es una excepción. El pensamiento moderno ha venido a agravar esta crisis. El misterio—¡y el escándalo!—de la elección ha hecho que incluso algunos pensadores judíos traten de superar lo que ellos juzgan particularismo chauvinista. Pero lo cierto es que la elección sólo tiene sentido si hay un Dios que elige, del mismo modo que la revelación sólo significa algo si hay un Dios que revela. La mentalidad moderna, sin embargo, formada en la historia, la antropología y la crítica bíblica, no dejará de encontrar dificultades en el intento de explicar satisfactoriamente la revelación, aunque sólo sea de una Ley. No menos difícil resulta explicar el concepto de una elección que incluye un destino particular y una vocación universal, la agonía de un «siervo doliente» y una promesa mesiánica. Más difícil todavía resultará hablar de un Dios trascendente que es, a la vez, un Dios personal que habla al hombre, lo llama, le impone un destino y una vocación. Quizá sea más prudente reconocer que en todo ello hay un misterio y dejar las cosas así. Pero el historiador de las religiones no atiende al misterio, sino a la forma en que las personas—creyentes y pensadores, participantes y víctimas—han vivido, interpretado y formulado su experiencia de todo ello. De ahí la necesidad de decir algo más acerca de las doctrinas del judaísmo.

V. CREACION, NATURALEZA DEL HOMBRE Y POSTRIMERIAS

Independientemente de la idea que sobre la creación trataran de comunicar en un principio los capítulos iniciales del *Génesis*, de lo que no cabe duda es de que establecen la noción de un Dios espiritual único, omnipotente y soberano. Las generaciones posteriores interpretaron aquel texto como una enseñanza relativa a una *creatio ex nihilo*, una doctrina a la que se adhirieron incluso aquellos teólogos que, por lo demás, seguían a Aristóteles.

El hombre, según aquel relato, está hecho de la misma materia que el resto de la creación («polvo de la tierra»), pero al mismo tiempo se distingue de ella en virtud de ciertas cualidades específicas. Las fuentes bíblicas y las rabínicas no se preocupan mucho de aclarar el significado preciso de la afirmación de que el hombre fue creado a imagen de Dios, aunque los rabinos insisten en que ese título precisamente entraña toda la excelencia del hombre. Su semejanza con Dios capacita al hombre para ejercer un dominio sobre la creación y para ser él mismo un creador, aunque no *ex nihilo*.

La naturaleza del hombre fue diversamente definida en las distintas épocas y a base de los conceptos psicológicos que aportaban las filosofías de cada momento. De esta forma, la doctrina acerca del hombre profesada por los pensadores medievales echaba mano de la psicología neoplatónica y aristotélica, y de ahí que se estableciera una diferencia no sólo entre cuerpo y alma, sino también entre distintas facultades y clases de almas (por ejemplo, vegetativa, animal, racional). La noción de entendimiento *(nous)* jugaba un cometido sobresaliente en la antropología filosófica.

Entre teólogos, filósofos y místicos se entabló la disputa acerca de si el alma sobrenatural era no sólo de origen celeste, sino incluso una emanación divina o poco menos, si bien es cierto que raras veces fue sustentado el punto de vista extremo que considera el alma humana como una sustancia divina. Los rabinos antiguos hicieron suya la doctrina platónica de la preexistencia de las almas. La creencia en la *metensomatosis* (conocida también como metempsicosis o transmigración de las almas), sin embargo, penetró en el judaísmo rabínico únicamente por influjo del movimiento cabalístico.

El rasgo esencial de la antropología rabínica no era la oposición entre cuerpo y alma (y mucho menos entre carne y espíritu o entre materia y espíritu), sino la doctrina de las «dos inclinaciones»: el *yeṣer* bueno y el *yeṣer* malo. Se afirma que el hombre, guiado por la Ley y con la ayuda cierta de Dios, es capaz de elegir el bien y superar las tentaciones e impulsos de la inclinación mala. En este sentido, el pensamiento judío se ha caracterizado casi en su totalidad por la afirmación de la libertad para elegir y la responsabilidad moral, que le ha dado su innegable regusto pelagiano.

El relato del paraíso y de la caída de Adán nunca tuvo en el judaísmo la misma importancia que, por ejemplo, en la teología cristiana. La idea del pecado original, si bien no es desconocida en las fuentes rabínicas, tiene un puesto más bien marginal y nunca ha servido para poner en tela de juicio la capacidad del hombre para determinar su propio destino en este mundo y en el venidero. La idea del pecado original adquirió mayor relieve en la literatura cabalística, donde forma parte de la mitología gnóstica que describe el misterio de la vida divina íntima y sus relaciones con el mundo del hombre. Los cabalistas se extendieron ampliamente en la elaboración de la analogía entre el macrocosmos divino y el microcosmos humano. Precisamente porque el hombre está constituido como imagen microcósmica de Dios, sus acciones, en virtud de las leyes de la interrelación universal entre todas las cosas, tienen tan tremendas repercusiones en la esfera divina. El pecado original es la quiebra primordial de la unidad intradivina, causada por el hombre, y de ahí que corresponda también al hombre la tarea de restaurar aquella unidad mística. Hemos de añadir que cuando los textos rabínicos y cabalísticos hablan del «hombre», normalmente se refieren al judío. La humanidad no judía queda las más de las veces fuera de esta visión, cuando no se identifica explícitamente con la sustancia del mal y la esfera de los réprobos. Son muchas, por supuesto, las excepciones a esta regla, pero lo más usual es que la antropología de los pensadores antiguos y medievales refleje constantemente la imagen de un Israel aislado y doliente, el «rebaño en medio de setenta lobos».

Según la visión bíblica y rabínica, el hombre se une al Dios trascendente en el amor, el temor y la obediencia. Los filósofos medievales identificaban el carisma profético con el don del entendimiento filosófico ilustrado, y lo consideraban como el supremo grado de la perfección espiritual y de la comunión con Dios.

Si bien se admitía la posibilidad de las iluminaciones y mandatos sobrenaturales, así como el hecho de que se comunicaran a ciertas personalidades extraordinarias, estos dones nunca fueron considerados como fuente de una autoridad legítima. En el judaísmo rabínico la autoridad religiosa estaba en función de los conocimientos; las decisiones relativas al derecho y a los comportamientos religiosos se tomaban mediante la aplicación de los métodos aceptados de argumentación y deducción.

Según una encantadora leyenda talmúdica, el mismo Dios se sometía de buen grado cuando una decisión rabínica, a la que se había llegado por mayoría de votos y después de la necesaria discusión, iba en contra de la voluntad divina, y así lo habían dado a conocer los milagros y una «voz celeste». Sin embargo, los manuales éticos y místicos prescribían las disciplinas de la meditación y la piedad ascética capaces de conseguir que el alma alcanzase los grados supremos de la humildad, el amor de Dios, la comunión mística y la iluminación del Espíritu Santo.

Las relaciones del hombre con el mundo tienen por base la convic-

ción de que la naturaleza sigue un curso absolutamente predecible, conforme a las leyes que el creador le ha impuesto. Dios, por supuesto, es dueño soberano y puede cambiar el curso normal de los acontecimientos o intervenir con los milagros, pero la norma es confiar en la estabilidad y regularidad del orden creado. Esta convicción tradicional fue formulada nuevamente durante la Edad Media en términos filosóficos que hablaban de una causalidad natural querida y ordenada por Dios, suprema Causa Primera. Tan sólo unos pocos pensadores se sintieron impulsados (debido a un evidente influjo sufí) a negar la causalidad y las leyes naturales, porque, a su modo de ver, aquel nexo causal independiente no estaría de acuerdo con la providencia soberana, libre y absolutamente incondicionada e ilimitada de Dios. Corolario obvio de este punto de vista era el quietismo ascético, ya que toda acción implicaba la elección de unos fines, la adopción de unos medios y la aceptación de un nexo causal entre medios y fines.

Hay varias formas de quietismo y casi todas ellas se dan en la historia del judaísmo; sin embargo, se puede afirmar que la postura rabínica conduce más bien al activismo. Tanto en la práctica como en su vida más específicamente religiosa (es decir, en el cumplimiento de las obligaciones morales que implica la tarea de proveer a las necesidades propias y de aquellas personas que están al cargo de cada cual, así como en el esfuerzo por salvarse mediante una conducta recta y el cumplimiento de los mandamientos de Dios), el judío se ve obligado a actuar, y ello con sentido moral y de responsabilidad.

Como ya hemos visto, los cabalistas transferían este activismo práctico al nivel sacramental y semi-mágico de la acción mística.

No fueron desconocidas las tendencias ascéticas, y este tipo de movimientos adquirió un gran relieve en ocasiones (así, los ejercicios penitenciales con valor de disciplina conducente a la sencillez y a la humildad o como medio de someter el cuerpo a fin de lograr la perfección moral y espiritual o como una técnica mística para llegar a la iluminación); sin embargo, el judaísmo rabínico no ve con malos ojos el disfrute de las cosas buenas que tiene la vida. No hay por qué renunciar a ciertas satisfacciones que están permitidas dentro de los límites de disciplina y moderación impuestos por la Ley. Gozar del alimento y la bebida puede constituir incluso un deber religioso positivo (por ejemplo, en sábado y en otros días festivos), aunque se prohíbe la glotonería. Los contactos y pensamientos eróticos fuera del matrimonio están estrictamente prohibidos, pero se desaconseja seriamente el celibato por motivos morales y religiosos, mientras que el matrimonio se considera como un importantísimo deber religioso. El trato carnal dentro del matrimonio (con la limitación de los días de purificación después de las reglas de la mujer) se justifica no solamente con vistas a la procreación, sino también como medio de expresar el mutuo amor entre los esposos. Los cabalistas fueron aún más lejos y trasplusieron a un nivel místico la tradicional enseñanza rabínica. Sobre la base de su doctrina

filosófica de los aspectos masculino y femenino dentro de la divinidad, y partiendo de sus ideas acerca de la santidad del matrimonio, enseñaban una especie de metafísica mística del acto sexual.

Ya desde tiempos bíblicos era convicción general que el bienestar del hombre, tanto en esta tierra como en el más allá, dependía de su comportamiento religioso y moral. Las obvias dificultades lógicas y empíricas que plantea esta creencia han sido objeto de largas discusiones—desde el *Libro de Job* en adelante—en la literatura teológica y religiosa. Si bien se propusieron muchas sutilezas, consideraciones especiales y doctrinas suplementarias (por ejemplo, que el justo sufre por sus pecados en la tierra para merecer una bienaventuranza perfecta después de la muerte; que el sufrimiento puede ser debido a los pecados cometidos en una encarnación anterior; que los sufrimientos de Israel entrañan un misterio relacionado con el drama más amplio de la restauración cósmica, y que son un reflejo de los sufrimientos del mismo Dios), como norma, el principio básico nunca fue puesto seriamente en tela de juicio.

Es evidente que también el judaísmo hubo de desarrollar y formular una doctrina de las «postrimerías», con vistas a dar respuesta a las cuestiones planteadas en torno al destino personal y colectivo.

En el período del segundo templo, las creencias primitivas surgidas a favor de la antigua ideología monárquica y las visiones proféticas de una restauración gloriosa y una edad de oro se combinaron con nuevas influencias e ideas. Lo habitual eran la convicción y la esperanza de una restauración nacional por obra de un jefe militar victorioso o en virtud de una intervención milagrosa del cielo. El redentor ideal habría de ser un rey davídico o un ser celeste al que se designaba con la expresión de «Hijo de Hombre». La redención significaba en este caso un mundo mejor y más pacífico o el fin y la aniquilación totales de «esta edad» y la aparición, en medio de la catástrofe y el juicio, de una nueva era y «unos nuevos cielos y una nueva tierra».

En los libros apócrifos del Antiguo Testamento y en los escritos del Nuevo Testamento, así como en la literatura apocalíptica judía, se hace visible el caos tormentoso de estas ideas. La tradición bíblica original que abordaba el tema del futuro en términos sociales, colectivos e históricos se complicó con las nuevas formas de pensamiento. La creciente preocupación por el destino del individuo, junto con la exigencia de una explicación satisfactoria acerca de la forma en que la justicia divina reparte premios y castigos, condujo a la adopción de la idea, originalmente persa, de la resurrección de los muertos. A pesar de su irracionalidad desde el punto de vista de la mentalidad moderna e «ilustrada», esta idea tenía la ventaja de salvar implícitamente y en toda su integridad la concepción bíblica de la personalidad humana como cuerpo animado o carne vivificada por el espíritu. Si la resurrección significa algo, ello no puede ser otra cosa sino que para definir a una persona es preciso hacerlo en términos de un «cuerpo» concreto. El otro

punto importante en relación con la creencia tradicional en la resurrección consiste en que está de acuerdo con la idea de una consumación final del proceso de la historia: al final de los días iniciará Dios la nueva era de su reinado.

La doctrina de la inmortalidad se opone a la idea de la resurrección en ambos aspectos. En primer lugar, tiende a considerar el alma, especie de sustancia espiritual independiente, como parte esencial del hombre. El cuerpo queda reducido a la condición de mera envoltura material, vil e inferior, por consiguiente. La doctrina de la inmortalidad, asimismo, sitúa la escatología individual fuera del contexto histórico y mesiánico, ya que el curso de la historia, como tal, pierde toda significación con respecto al destino del alma individual. La tensión entre estas doctrinas antropológicas incompatibles queda bien ilustrada por la solución de compromiso según la cual al final, cuando tenga lugar la resurrección, el alma humana retornará a un supuesto cuerpo espiritual o glorificado. De esta forma resultó que en la escatología tradicionalmente aceptada vinieron a combinarse tres diferentes tendencias: 1) la expectación de una era mesiánica de restauración nacional; 2) la idea del nuevo *eon* del reino de Dios, incluyendo la resurrección de los muertos; 3) un más allá celeste en que el alma goza eternamente de una visión bienaventurada.

Los autores medievales trataron de armonizar y sistematizar las diversas y en parte contradictorias tradiciones escatológicas. De este modo, la expectación mesiánica se convirtió en una especie de milenarismo. A la era mesiánica habrían de seguir el gran juicio, la resurrección y la nueva era. Entre tanto, las almas de los judíos pasan individualmente por un juicio provisional después de la muerte y van al cielo (llamado también «paraíso») o al purgatorio, donde expían durante un plazo máximo de un año los pecados cometidos sobre la tierra. De este estado desencarnado serán llamadas para el juicio final y la resurrección.

Para los cabalistas, cielo y purgatorio resultaban demasiado estáticos como medios de premio y castigo; simplemente servían para echar las cuentas, pero no podían dar ocasión para un cambio más activo. En consecuencia, adoptaron la creencia en el *gilgul*, o transmigración de las almas (cf. p. 43, *supra*), que consideraban como una ulterior manifestación del amor de Dios hacia sus criaturas. Incluso después de la muerte está Dios dispuesto a otorgar al hombre pecador una nueva oportunidad no sólo de expiar y reparar los antiguos pecados, sino también de adquirir nuevos méritos y contribuir de esta forma a su propia perfección y a la del cosmos. Según la mayor parte de los cabalistas, tres es el número máximo de veces que puede darse el *gilgul*.

Como ocurre en casi todas las religiones, las terroríficas descripciones del infierno que aparecen en los textos medievales se tomaban más o menos al pie de la letra según el grado de madurez intelectual o el temperamento religioso de los creyentes. Los teólogos liberales del siglo XIX trataron de superar la creencia en el infierno y el purgatorio,

pero al mismo tiempo mantenían, con notoria inconsecuencia, la fe en una bienaventuranza eterna bajo una u otra forma.

Por lo que respecta a la era mesiánica, la literatura antigua y medieval ofrecía gran cantidad de detalles, pero, como norma, éstos nunca llegaron a recibir una sanción dogmática oficial (cf. pp. 12s, *supra*). Puede decirse, en general, que las creencias mesiánicas incluían siempre la esperanza en una efectiva liberación física de Israel, que ya no volvería a sufrir persecuciones o esclavitud, y su retorno a la antigua patria; la restauración de la dinastía davídica; la reconstrucción del templo de Jerusalén y el reconocimiento de la elección y la vocación de Israel por parte de todas las naciones. Sea cual fuere el valor espiritual concedido a estas esperanzas, su núcleo histórico concreto nunca llegó a disolverse en una pura espiritualidad. Ni siquiera las interiorizaciones místicas del judaísmo perdieron nunca su contacto con la realidad, una realidad de la que siempre formaron parte el antisemitismo, la persecución física, la discriminación social y la humillación moral. De ahí que la redención del pecado y del mal fuera considerada siempre en conexión con la superación del mal en el ámbito histórico, es decir, político y social.

Para algunos pensadores constituyó el mesianismo histórico una preocupación capital; es obvio que discurrían en términos de una salvación histórica, de un reinado de Dios. Para otros, incluido Maimónides, el reino mesiánico era únicamente el trasfondo de la vida contemplativa ideal. En el cabalismo de Isaac Luria (cf. p. 31, *supra*), el Mesías no se considera un redentor en el sentido normal del término; su aparición significa simplemente que Israel ha dado cima a su gran tarea cósmica de reparar la catástrofe primordial, la caída. Para algunos hasidim de los siglos XVIII y XIX, que buscaban la comunión mística con Dios casi hasta el extremo de un anegamiento de la conciencia en la divinidad, las categorías históricas revestían obviamente una importancia mínima. Ciertas corrientes modernas (asimilacionista, socialista y nacionalista, o sionista) proponen variantes o sustitutivos seculares a los ideales históricos del mesianismo religioso.

VI. JUDAISMO CONTEMPORANEO

Ya hemos descrito brevemente (cf. pp. 32s, *supra*) los comienzos del judaísmo moderno. La emancipación (aunque su éxito haya sido sólo parcial) y la desintegración de los esquemas tradicionales heredados de la Edad Media; el racionalismo; la experiencia del moderno antisemitismo que culmina en la persecución comunista contra el judaísmo y la exterminación de la comunidad judía europea por los nazis; el nuevo nacionalismo secular en que emergen los viejos anhelos mesiánicos; la secularización del mundo moderno y los avances de la reforma religiosa han sido otros tantos factores que han creado una situación radicalmente distinta de todo cuanto había conocido el judaísmo en épocas pasadas.

El *judaísmo reformista* (cf. p. 33, *supra)* rechazó el ritualismo rabínico y el particularismo ortodoxo, buscando definir su religiosidad como un monoteísmo ilustrado, progresista, universalista, ético y «profético». El servicio de la oración se adaptó al gusto moderno (por ejemplo, fomentando la sustitución del hebreo tradicional por las lenguas vernáculas e introduciendo la música de órgano); las leyes rituales que estorbaban el trato social con los gentiles fueron derogadas, al paso que se expurgaban los libros de oración y la profesión de fe de sus expresiones «arcaicas», «particularistas» o «nacionalistas» (por ejemplo, la esperanza de un retorno a Sión y la restauración del templo y su culto). El radicalismo original del movimiento reformista cedió el paso, por consiguiente, a una valoración más positiva de la tradición halákica, mientras que el reformismo contemporáneo da muestras de querer restaurar los símbolos y ritos tradicionales; numerosos dirigentes reformistas, por otra parte, trabajan activamente a favor del sionismo y del Estado de Israel. Las siguientes citas tomadas de dos declaraciones oficiales sirven para ilustrar el cambio que se ha producido en el judaísmo reformista americano en el espacio de medio siglo. La *Pittsburgh Platform* de 1885 decía así:

«Reconocemos en la legislación mosaica un sistema para la educación del pueblo judío con vistas a la misión que había de cumplir durante su vida como nación en Palestina. Hoy sólo aceptamos como obligatorios sus preceptos morales y conservamos únicamente aquellas ceremonias que sirven para dignificar y santificar nuestras vidas, rechazando todas las demás que no se acomodan a los puntos de vista y a las costumbres de la civilización moderna... Afirmamos que las normas rabínicas y mosaicas sobre alimentos, pureza sacerdotal e indumentaria tienen su origen en unas épocas y por influjo de unas ideas totalmente extrañas a nuestra actual situación mental y espiritual... Observar tales normas en nuestros días sólo puede servir para estorbar en vez de favorecer la moderna dignificación espiritual... En la moderna era de cultura universal del corazón y el entendimiento vemos aproximarse la realización de la gran esperanza mesiánica de Israel relativa a la instauración de un reino de verdad, justicia y paz entre todos los hombres. Ya no nos consideramos miembros de una nación, sino de una comunidad religiosa, y en consecuencia no esperamos ni un retorno a Palestina ni un culto sacrificial a cargo de los hijos de Aarón ni la restauración de ninguna de las leyes relativas a un Estado judío... Reafirmamos la creencia judía en la inmortalidad del alma y fundamos nuestra fe al respecto en la naturaleza divina del espíritu humano... Rechazamos como ideas sin base en el judaísmo la creencia en la resurrección de los cuerpos, en la Gehenna y el paraíso... como moradas eternas de castigo y premio».

La *Columbus Platform* de 1937 respira un aire muy diferente:

«La Torá, tanto escrita como oral, contiene la conciencia, siempre en desarrollo, que Israel tiene de su Dios y de la ley moral. Conserva

los antecedentes históricos, las sanciones y normas de la vida judía, que trata de conformar según un modelo de santidad y bondad». El judaísmo es «el alma de un cuerpo que es Israel». Los rabinos reunidos en Columbus, por consiguiente, reconocen «en la solidaridad de los judíos que se han apartado de nuestra tradición religiosa un vínculo que los sigue uniendo con nosotros», y afirman «la obligación que tienen todos los judíos de ayudar a construir en Palestina un hogar judío con intención de que sea no sólo un puerto de refugio para los perseguidos, sino también un foco de cultura y vida espiritual judías». El confesionalismo pluralista, característico de Norteamérica, ha conferido al judaísmo reformista en aquel país unos matices y unas posibilidades de que carece en Europa o en Israel.

En Europa Oriental la *ortodoxia* permaneció siempre estática e impermeable a toda idea de cambio. En la Europa Occidental, pasada la anterior conmoción, se afirmó y, al mismo tiempo que desarrollaba una mayor comprensión con respecto a los problemas y exigencias de la vida moderna, siguió defendiendo la validez y la autoridad incuestionable de la Ley y su observancia tradicionales. Ambos tipos de ortodoxia están representados en Israel y en los Estados Unidos, donde dan señales de un creciente vigor y una actitud cada vez más militante. Sobre todo en Israel, donde los rabinos ortodoxos gozan de una posición y una autoridad legalmente reconocidas, la vida pública y privada incluso de la mayoría no ortodoxa se ve sometida a la jurisdicción y presiones religiosas (por ejemplo, en Israel no se admite el matrimonio civil; los transportes públicos se interrumpen prácticamente en sábado). En materias de fe y doctrina, la ortodoxia permanece fiel a las posiciones tradicionales rabínicas y medievales. Sus esfuerzos en el orden de la «modernización» adoptan la forma de un recurso a la técnica para resolver los problemas prácticos planteados por los preceptos rituales. Por ejemplo, en sábado no está permitido el ordeño de las vacas, pero una instalación eléctrica de ordeño no manipulada por el hombre, sino controlada por un reloj automático y puesta en marcha antes de comenzar el día del sábado, se encarga de resolver este problema halákico en las granjas de los ortodoxos.

El *judaísmo conservador* ha adoptado una posición intermedia entre la ortodoxia y el reformismo, en un intento de afirmar los valores y tradiciones del judaísmo histórico, pero sin aceptarlo en su totalidad como obligatorio e inmutable. Los fundamentos teóricos de esta posición fueron establecidos en la segunda mitad del siglo XIX por profesores del Seminario Rabínico de Breslau, en Alemania, según los cuales el judaísmo, no habiendo sido nunca estático, habría de cambiar y desarrollarse también en el presente y en el futuro, si bien de forma orgánica y responsable y dentro de un sentido de fidelidad y lealtad al pasado. Esta escuela de «judaísmo positivo histórico» dio origen con el tiempo al «judaísmo conservador» de los Estados Unidos, que ni acepta ni repudia la autoridad absoluta de la *halakâ* y el dogma tradi-

cionales, y que prefiere determinar su norma de conducta mediante decisiones ocasionales en vez de recurrir a las declaraciones dogmáticas de principios.

En los Estados Unidos estas tres tendencias han asumido la forma de otras tantas confesiones. Si bien cada una de ellas tiene ramificaciones internacionales, el judaísmo reformista y el conservador tienen menor importancia en los países europeos, donde la autoridad religiosa establecida es ortodoxa, aunque los judíos son aquí, en su mayor parte, indiferentes o, en todo caso, ni ortodoxos ni practicantes.

Además de estas tendencias religiosas más importantes hemos de aludir también a ciertas manifestaciones y expresiones de una religiosidad personal que se tiene por esencialmente judía, pero que se sitúa al margen de toda confesionalidad. Martin Buber (muerto en 1965) es el caso mejor conocido del tipo de pensador independiente que al mismo tiempo resulta un exponente de las ideas judías.

Quizá la evolución más sorprendente de la etapa moderna sea el judaísmo secular, es decir, una forma aparentemente paradójica, aunque históricamente no menos válida, de autoidentificación judía (cultural, étnica y nacional), indiferente desde el punto de vista religioso o incluso, como ocurre, por ejemplo, en el caso del marxismo sionista, antirreligiosa. El judaísmo, se afirma en este caso, existe como entidad histórica dotada de una esencia nacional, social y ética. Por razones obvias, esta esencia se articuló en épocas pasadas a base de unas formas religiosas. Con la decadencia de todo lo religioso en la civilización moderna se ha hecho necesario y legítimo reinterpretar el judaísmo y su esencia histórica en sentido secular. La cultura nacional de Israel se basa actualmente en estas premisas casi en su totalidad. No es preciso decir que los judíos religiosos rechazan la ideología y hasta la misma definición de un judaísmo secular, aunque, paradójicamente, consideran a este judaísmo secular como una parte inalienable del cuerpo místico que es el Israel histórico. De la misma forma que la teología moderna se inclina a valorar el fenómeno del secularismo desde una perspectiva positiva, el pensamiento religioso judío no ha de repudiar necesariamente el judaísmo secular como una herejía o una apostasía. De hecho, el gran teólogo místico de la última generación y primer rabino de Palestina, A. I. Kook (muerto en 1935), interpretaba el nacionalismo y el socialismo seculares judíos desde una perspectiva teológica que hacía de esas posiciones un aspecto necesario del proceso, esencialmente dialéctico, que sigue Israel en el cumplimiento de su vocación y su destino.

Es indudable que esta situación plantea numerosos problemas. ¿Qué será de Israel al término de la actual situación revolucionaria como religión tradicional y como sociedad secular; como Estado judío que ha de integrar en calidad de «israelíes» a musulmanes, cristianos y miembros de otros credos; como religión de una minoría de ciudadanos ingleses, franceses o americanos; como pueblo particular y

como portador de un destino universal; como una nación que ha experimentado el abismo de la agonía y también el cumplimiento de unas esperanzas multiseculares; como testigo de la vindicación de su propia historia que además ha llegado a la convicción de que la salvación definitiva puede estar más allá de la historia? Es posible que sólo los futuros historiadores puedan dar algún día respuesta a todos estos interrogantes.

VII. EL ESTUDIO CIENTIFICO DEL JUDAISMO

El estudio científico del judaísmo es en gran parte una actividad reciente. Es cierto que entre los judíos siempre fue muy estimada la erudición, pero se trataba ante todo de un saber escolástico. Las explicaciones del judaísmo, a cargo de estudiosos judíos o gentiles, han tenido un carácter sistemático o descriptivo más que histórico. Entre los judíos ha sido caso excepcional el interés histórico, y cuando tal actitud se daba, la religiosidad tradicional tendía a limitar severamente toda intención crítica y aún la misma posibilidad de una expresión libre. La lucha por la emancipación civil y el movimiento en pro de la reforma religiosa del siglo XIX dio como resultado la *Wissenschaft des Judentums* (ciencia del judaísmo) como un programa de estudio científico de la religión, la literatura y la historia de los judíos de acuerdo con los métodos reconocidos de la investigación histórica y filológica.

Estas actividades tuvieron en principio una intención apologética: el judaísmo tenía un pasado glorioso (de ahí lo infundado de los argumentos antisemíticos sobre la supuesta inferioridad de los judíos); a lo largo de su historia había evolucionado en diversas formas (de ahí la legitimidad del cambio y la reforma); frecuentemente se había mantenido en estrecho contacto cultural con las civilizaciones vecinas (de ahí que no existiera razón alguna para negar a los judíos los derechos civiles). Este movimiento se difundió a partir de Alemania por Italia, Francia, Inglaterra y los Estados Unidos, mientras que en Europa Oriental se desarrollaba una escuela paralela que escribía en hebreo. Se insistió sobre todo en la historia de la literatura (bíblica, posbíblica, rabínica, filosófica y litúrgica), pero la tendencia apologética, ideológica e intelectual propia de esta época influyó inevitablemente en la orientación y los resultados de este esfuerzo investigador.

Los «estudios judíos», en sentido moderno, sin romper con la tradición científica iniciada en el siglo XIX, han cargado el acento en la historia económica y social, con preferencia a las preocupaciones literarias que anteriormente predominaban. Además han perfeccionado sus métodos de análisis filológico e interpretación histórica, han aumentado ampliamente las fuentes conocidas del judaísmo (descubrimiento y estudio de bibliotecas y manuscritos) y han dado cabida dentro del panorama de su interés a ciertos fenómenos que, por razones

apologéticas o de otro tipo, habían recibido escasa atención. Por ejemplo, la historia de la mística judía y de la Cábala, que el racionalismo del siglo XIX juzgaba deleznables, es en el siglo XX uno de los campos más importantes en el estudio del judaísmo.

Los investigadores no judíos también han hecho aportaciones al estudio del judaísmo, aunque casi siempre en ámbitos muy estrictamente acotados y frecuentemente con una carga polémica. Los investigadores cristianos cultivaron los estudios del Antiguo Testamento, pero siempre con el presupuesto de que las Escrituras hebreas eran únicamente una preparación del Nuevo Testamento, y que el judaísmo posbíblico y fariseo había constituido un tipo estéril, decadente e inferior de religiosidad. Esta misma tendencia se advierte en muchos especialistas dedicados al estudio de los períodos del segundo templo y del Nuevo Testamento. De ahí que la atención se dirigiera sobre todo al judaísmo helenístico y a la apocalíptica como trasfondo del Nuevo Testamento. El judaísmo rabínico se estudiaba menos por su propio interés que como un telón de fondo (y un contraste) sobre el que destacar el cristianismo primitivo.

La emancipación de la historia de las religiones, como disciplina científica, con respecto a su ciencia madre, la teología, ha beneficiado considerablemente al estudio del judaísmo.

BIBLIOGRAFIA

Es difícil dar una bibliografía sobre historia del judaísmo para los no versados en el idioma hebreo, ya que éste es no sólo la lengua de casi todos los textos religiosos y de los documentos, sino también de una gran parte de los trabajos de investigación más autorizados y actuales. La revitalización del idioma hebreo en las últimas décadas y el desarrollo de las instituciones científicas en Israel han traído consigo un empleo creciente del hebreo en publicaciones (revistas, monografías, tesis doctorales, aparato crítico y comentarios en las ediciones de textos y documentos) referentes al judaísmo en todos sus aspectos. La lista de libros que damos a continuación, por consiguiente, no pretende ser completa; servirá únicamente para que el lector pueda buscar ulteriores orientaciones.

Textos

The Bible (Soncino Books of the Bible; texto hebreo y traducción y comentario en inglés, 14 vols. [1943-52], ed. por A. Cohen). Esta edición resulta útil por su comentario que resume los puntos de vista de los comentaristas clásicos judíos, y de ahí que sirva para ilustrar cómo leen y entienden los judíos las Escrituras.

The Babylonian Talmud (traducción inglesa con notas, glosario e índices bajo la dirección de Isidore Epstein; 34 vols. y un vol. de índices [1935-52]).

The Midrash (traducción inglesa con notas, glosario e índices bajo la dirección de H. Freedman y M. Simon; 10 vols. [1939]).

The Zohar (traducción de H. Sperling y M. Simon; 5 vols. [1949]).

The Authorised Daily Prayer Book de la Congregación hebrea unida del Imperio Británico (traducido por S. Singer y con notas históricas y explicativas de Israel Abrahams [Londres 1922]).

Antologías

S. Baron y J. Blau, *Judaism: Rabbinical and Talmudic Period* (1954).

N. N. Glatzer, *Hillel the Elder: the emergence of classical Judaism* (1966).

— *Faith and Knowledge: The Jew in the Medieval World* (1963).

— *The Dynamics of Emancipation: the Jew in the modern age* (1965).

— *In Time and Eternity: a Jewish Reader* (1961).

A. Hertzberg, *Judaism* (1961).

Obras generales de consulta

The Jewish Encyclopaedia (12 vols., Nueva York 1901-6). Obra anticuada en muchos aspectos, pero aún excelente.

R. J. Z. Werblowsky y G. Wigoder (eds.), *The Encyclopaedia of the Jewish Religion* (1966).

L. Finkelstein, *The Jews: Their History, Culture and Religion* (2 vols., ^{3}1960).

Historia

S. Baron, *A Social and Religious History of the Jews* (12 vols., 2 vols. de índices, ^{2}1952).

C. Roth, *A Short History of the Jewish People.*

Historia de la religión, teología y filosofía

L. Finkelstein, *The Pharisees* (2 vols., ^{3}1962).
G. Foot Moore, *Judaism in the First Century of the Christian Era* (3 vols., 1927-30).
K. Schubert, *Die Religion des nachbiblischen Judentums* (1955).
S. Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology* (1909).
— *Studies in Judaism* (series 1-3, 1896-1924).
J. Guttmann, *Philosophies of Judaism* (1964).
G. Vadja, *Introduction à la pensée juive du Moyen Age* (1947).
— *L'Amour de Dieu dans la théologie juive* (1957).
G. Scholem, *Mayor Trends in Jewish Mysticism* (^{3}1956).
M. Wiener, *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation* (1933).
A. Hertzberg, *The Zionist Idea* (1959).
I. Epstein, *The Faith of Judaism: an interpretation for our times* (1954).
— *The Jewish Way of Life* (1946). Estas dos obras presentan el punto de vista estrictamente ortodoxo.
Kohler Kaufmann, *Jewish Theology, Systematically and Historically Considered* (1918). Desde un punto de vista reformista.
L. Baeck, *The Essence of Judaism* (1948).
A. Heschel, *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism* (1955).
W. Herberg, *Judaism and Modern Man: An Interpretation of Jewish Religion* (1951).
L. Roth, *Judaism: A Portrait* (1960).
L. Jacobs, *Principles of the Jewish Faith: An Analytical Study* (1964).

C. W. MÖNNICH

Amsterdam, Holanda

CRISTIANISMO

I. ESENCIA DE LA RELIGION CRISTIANA

Dios es *persona* y con él sólo se puede establecer algún contacto en cuanto que es *persona*. Todo intento de formular las características más esenciales de la religión cristiana llevarán a esta conclusión. Ahora bien, *persona* no significa lo mismo que personalidad. Con este segundo término aludimos a una estructura íntima: detrás de los fenómenos externos de la palabra, el gesto, la estatura, la conducta puede discernirse la presencia de una motivación interior, oculta, el corazón invisible. *Persona*, sin embargo, es un término que se refiere a lo exterior. Originariamente designa la máscara y, consecuentemente, el actor o el dignatario. La terminología jurídica ha conservado esta significación al hablar de persona legal. En el cristianismo, el uso clásico del término *persona* implica este significado externo y jurídico más bien que el de personalidad. Dios es intrínsecamente invisible, incognoscible e impenetrable. Incluso en la mística cristiana, como puede verse en uno de sus padres, el autor de los escritos Pseudodionisianos (hacia 500), Dios permanece absolutamente trascendente e inaccesible; la unión con él no es otra cosa que la señal de haber llegado a una situación límite dentro de la existencia religiosa, una frontera que ninguna criatura puede traspasar. De esta unión se habla frecuentemente con la salvedad de «en la medida que ello es posible».

Para la religión cristiana, la revelación no supone que se abra un camino para penetrar hasta la naturaleza íntima de Dios; es más bien la manifestación de la *persona* de Dios y un medio para establecer cierto trato entre Dios y la humanidad. A partir de lo que hace y dice Dios, el hombre puede deducir cuál es la voluntad de Dios, pero no le es posible ir más allá de esa revelación. Cierto que la revelación pone de manifiesto la actitud de Dios, del mismo modo que la respuesta del hombre a la revelación manifiesta también cuál es la actitud de éste. Pero la fe cristiana centra su atención en las funciones que corresponden a Dios y al hombre en sus mutuas relaciones, que son las de Señor y siervo, Salvador y necesitado de salvación respectivamente. La cuestión se centra en la relación entre los dos partícipes; la revelación es, por consiguiente, tan sólo la instauración de esas relaciones por decisión de Dios.

Esta relación queda establecida por iniciativa soberana de Dios, que es el primero en actuar. Cuando sus siervos se niegan a cumplir los mandamientos que les han sido impuestos, es Dios nuevamente el que, al repudiar y renovar la relación, vuelve a dejar bien en claro su poder soberano.

Dios se revela como Señor en la creación, en su providencia y en su poder para renovar todas las cosas; estos conceptos expresan el tono de la experiencia cristiana de Dios mejor que los términos de elección y alianza. La conocida fórmula de que Dios es el absolutamente otro no puede considerarse adecuada. En el contexto cristiano Dios nunca es tan sólo el absolutamente otro; es el otro primariamente en el sentido de que se sitúa frente al hombre a la vez como partícipe en una relación y como inaccesible. Un «Dios en sí» apenas tiene significación alguna para la fe cristiana.

Dios es soberano. En ello consiste además su exclusividad. El cristianismo nunca se ha desentendido de esta herencia judía (los dogmas de la Trinidad y de la Encarnación, como más adelante veremos, tienen un alcance distinto y en nada disminuyen la exclusividad del Dios cristiano).

No basta decir que el cristianismo es una religión monoteísta. También es monoteísta en el fondo la filosofía religiosa del mundo grecoromano, en que la multiplicidad de dioses era considerada como una manera de personificar o caracterizar las potencialidades del ser divino único, al paso que varios pensadores de aquella época veían en esto algo más que una abstracción filosófica: una experiencia religiosa. Pero la invocación cristiana de «un solo Dios» es ante todo un eco del primer mandamiento del Decálogo y del «Escucha, oh Israel» del *Deuteronomio*, 6,4. Dios no tiene iguales; sólo siervos y amigos: los moradores del cielo, los ángeles, y los de la tierra, los hombres. Todos ellos son criaturas suyas, y en la religiosidad cristiana pueden ser definidos conjuntamente como no divinos.

Si Dios es *persona*, el hombre también lo es. Decir que Dios es Señor no supone añadir a su nombre un calificativo secundario, sino que esa expresión viene a ser una tautología. Del mismo modo, «la criatura es sierva» también equivale a una tautología, y no expresa una cualificación especial. Pertenecer al orden de los seres no divinos supone inmediatamente la sumisión al Dios Señor. Esto explica que la fe cristiana sea capaz de concebir algo así como un séquito «divino» del Señor y hasta tome prestados de una esfera religiosa no cristiana términos como «divino» y «deificación» para aplicarlos a las criaturas. Pero en este caso, «divino» no significa que el hombre pueda participar de la sustancia divina; lo que implica es que por su obediencia como siervo de Dios, el hombre puede asociarse a Dios como colaborador y amigo. La designación de Dios como sustancia—tema del que nos ocuparemos en el apartado sobre la doctrina del cristianismo—corresponde a una

línea auxiliar, más bien tardía, de la teología cristiana, y aun así, «sustancia» tiene en este caso un significado distinto del habitual en filosofía.

La exclusividad de Dios en la conciencia cristiana ha tenido repercusiones en su cosmología, concretamente, ha servido para desacralizar el mundo en principio.

En sus polémicas con la religiosidad no cristiana con que el cristianismo hubo de enfrentarse en el mundo antiguo y más tarde en las misiones, los cristianos siempre insistieron en que las fuerzas de la naturaleza no eran de orden divino, sino que pertenecían a la esfera de las cosas creadas. No tienen, por tanto, derecho a recibir sacrificios y plegarias, ni pueden ser objeto de culto o devoción; tampoco se les ha de temer; por el contrario, están al servicio del hombre. Cuando se manifiestan con un poder arrollador, ello puede deberse a la intervención de los demonios, pero estos mismos demonios, por muy peligrosos que resulten, son tan sólo criaturas rebeldes que ya han sido vencidas por Cristo. Otra explicación es la ira de Dios por la desobediencia del hombre. Los dioses son demonios u hombres muertos a los que rinden culto en vez de tributarlo a Dios algunas gentes y pueblos corrompidos por la tentación satánica.

Resulta sorprendente la facilidad con que los antiguos apologistas cristianos aceptaron las teorías del euhemerismo, fenómeno que persistió hasta finales de la Edad Media. Sólo cuando el paganismo buscó una revancha después de su derrota, al mismo tiempo que se intensificaban la angustia y el desasosiego como resultado de los desastres y dificultades de una vida precaria en la segunda mitad de la Edad Media, se comenzó a recurrir nuevamente a los viejos poderes divinos, ya casi irreconocibles, con lo que podría pensarse que se produjo casi una nueva resacralización, es decir, que se difundió la creencia en demonios, brujas y hechiceros. Pronto se vieron las consecuencias en la caza de brujas. Resulta muy extraño que, en un país tan conservador desde el punto de vista religioso como España, la Inquisición persiguiera a los herejes y a los judíos, pero no a las brujas, y precisamente en la misma época en que la caza de brujas asumía proporciones alarmantes en Alemania, Inglaterra y Francia.

La desacralización de las fuerzas de la naturaleza, consecuencia de la fe en la exclusividad de Dios, ayudó al cristianismo a sobrevivir y a poner en juego su capacidad de adaptación cuando sobrevino la gran revolución en la vida espiritual de Occidente a partir del siglo XVII. Pero la exclusividad del Dios cristiano hizo también que resultara imposible la tolerancia religiosa imperante en el mundo romano, que encontró su fundamentación filosófica en la filosofía de aquella época. Centro del cristianismo no resulta imposible la tolerancia con respecto a otras religiones; nadie, según una opinión defendida en épocas que se caracterizan por su actividad persecutoria, puede ser obligado a creer. Pero también se afirmaba al mismo tiempo que el incrédulo es un réprobo. Además, la idea teocrática de que Dios es el Señor en todos los aspectos de la exis-

tencia humana no dejó de marcar profundamente la evolución de la religiosidad cristiana. Es innegable que a la larga fomentó la intolerancia: tolerar al que ha sido reprobado por Dios es una ofensa a ese mismo Dios soberano. A esto se debe que la idea de tolerancia no se desarrollara a partir del cristianismo, sino que fue impuesta a éste por los poderes no cristianos. También tenemos en este caso una muestra más de la capacidad de adaptación que posee el cristianismo.

En el judaísmo, la idea de que Dios sólo puede ser conocido a través de la relación que establece con sus siervos creados suele expresarse mediante el concepto de una alianza establecida entre aquél y éstos. No resulta desconocida esta idea en el cristianismo, pero reviste mayor importancia la noción del reino de Dios, que ya había sido claramente desarrollada en las doctrinas apocalípticas judías. Dios es el Señor fiel y justo, que pone su fidelidad y su justicia como base de la existencia del pueblo de Dios, al que hace su promesa de guardarlo siempre. Dato primario de la fe cristiana es el cumplimiento de esa promesa: el Rey prometido por Dios ya ha aparecido; es Jesús, que por ellos recibe el nombre de Ungido, el Cristo. Este Rey enviado por Dios para redimir a su pueblo anuncia al mismo tiempo la nueva edad o eón de la salvación: la edad de la paz, la justicia, la salud, el gozo. En una palabra, la vida eterna prometida por Dios. En este Rey pueden advertirse todos los rasgos anunciados por los Profetas: Rey de Israel, siervo obediente que cumple la justicia de Dios, el Hijo de Hombre, el hombre nuevo, etc. En resumen: él es el cumplimiento de las promesas de Dios y el que da su plenitud a la Ley.

Una nueva edad se inicia; la edad antigua pasó ya. Así queda definida la historia. En el cristianismo, la historia cae también dentro del ámbito de la visión religiosa como consecuencia de la manifestación del Rey del nuevo eón. Esta es la nueva era del mundo en que predominará la paz de Dios. Pero esta forma de concebir la historia como el curso de las relaciones de Dios con las generaciones sucesivas de la humanidad, dentro del campo de la visión cristiana, tiene su origen en el judaísmo.

La revelación divina no se concibe primariamente como dada en un ámbito intemporal e inespacial, o en un tiempo inimaginable, por ejemplo, en una mítica edad primordial, ni en un espacio celeste imposible de localizar, como sería un lugar celeste o paradisíaco, sino en un mundo concreto y humano. Dios se da a conocer como Dios de los padres, a los que se designa por sus nombres propios, y Dios quiere seguir manteniendo esa misma relación con los hijos de aquéllos. Se mencionan lugares e incidentes humanos. Las celebraciones religiosas van ligadas preferentemente a acontecimientos históricos reales o supuestos. La revelación comienza con el relato de las actividades de Dios en relación con su pueblo, los hijos de Abrahán, Isaac y Jacob. La historia es la historia del hombre en la que Dios interviene y provoca cambios. Dicho de otro modo, el tiempo está señalizado por el momento que Dios eligió para dar comienzo a una nueva era.

En la doctrina apocalíptica, esta concepción se estiliza en una división por edades del mundo. La última etapa será la edad de la liberación. Esta expectación ha sido cumplida con la venida de Cristo, y de ahí que la concepción apocalíptica quede frecuentemente reducida a dos períodos: el viejo y el nuevo. La venida de Cristo anuncia el comienzo del nuevo eón. Pero lo importante aquí no es un momento, sino un período de tiempo. El tiempo nuevo ya ha comenzado, pero no todos son capaces de advertirlo. Este hecho confiere una nueva dimensión a la etapa final de los tiempos. La cuestión de cuánto tendrá que durar hasta que Cristo haya revelado plenamente su gloria ocupó las mentes de muchos y todavía sigue preocupando en grupos reducidos, pero es de importancia secundaria al lado del problema de la misma expansión.

La concepción del reino de Dios tiene varios aspectos en la fe cristiana. Ante todo, se trata de una noción puramente religiosa y está en conexión con la historia de la venida de Cristo, su muerte y su resurrección. La admisión en el reino se logra mediante el bautismo, una vez que el individuo ha abjurado del mal y ha sido liberado del poder del demonio mediante el exorcismo; el hombre se salva en el bautismo gracias a la presencia del Espíritu de Dios, que viene para confirmar el mensaje de Cristo y hacer realidad las obras del reino de Dios. En virtud del banquete sacramental, el hombre es introducido ante la presencia del Rey. Aquí forman un todo la historia y el rito. El bautismo significa el ser sepultado con Cristo (según la interpretación de san Pablo) y el ser resucitado con él (idea no paulina, pero generalmente aceptada en la Iglesia); la sagrada comunión anticipa la reunión de Cristo y sus seguidores en la plenitud. No es que se represente la historia de Cristo, sino más bien que Cristo mismo la actualiza a través del rito.

Pero, en segundo lugar, la idea del reino de Dios expresa algo más que una comunidad sacral. La terminología de la fe cristiana es más política y jurídica que religiosa. El reino de Dios viene a suscitar los ecos de los antiguos reinos de Judá e Israel. Jesús es el rey de la casa de David. Hay una Ley que ha de ser cumplida y se subraya sobre todo su aspecto moral. Se habla de reconciliación, redención, justicia y justificación. Y si bien el reino de Cristo no es de este mundo, ello significa únicamente que no pertenece al mundo viejo, sino al nuevo eón cuyo preludio ha sonado ya con la venida de Cristo. Si bien puede creerse que ésta y otras expresiones parecidas son metafóricas, sigue siendo cierto que en la fe cristiana—deudora también en este aspecto de la visión profética del judaísmo—el elemento esencial es la obligación moral de dedicar toda la atención posible al prójimo. Ciertamente, para que en el mundo se derrame el gozo de Dios no hay otro camino que el cumplimiento de esa obligación. En la última parábola del sermón escatológico de Jesús *(Mateo,* 25,31-46), las «naciones» (los gentiles) tienen un criterio seguro con respecto a la salvación en el tipo de conducta que observen para con el prójimo que sufre.

El evangelio gira en torno a la idea de la justicia, la mutua lealtad de Dios y del hombre en sus relaciones. El creyente ha de tener también en cuenta las exigencias de Dios con respecto a la salvación de su prójimo. Pero esta vertiente moral de la cuestión entraña aún otro aspecto. La fe cristiana da por supuesto que todos sus adeptos se sienten personalmente comprometidos en la justicia de Dios y a todos los niveles del reino de Dios: el rito y el relato, la política y la moral. Si el hombre es admitido en el reino de Dios a través del bautismo, ello es así por pura gracia, pero es algo que no puede darse sin que medie el deseo expreso de la persona bautizada. De ahí se han derivado ciertas dificultades en la práctica cristiana del bautismo; en el caso de los niños se supone que suple la fe de los padres, de los padrinos o de la misma Iglesia.

En cuanto al aspecto político, la Iglesia se ha dejado configurar como una especie de departamento sacral del Estado (por ejemplo, la Iglesia imperial de Roma o las Iglesias nacionales luteranas del siglo XVII), llegando, por otra parte, hasta el extremo de imaginar que el dominio del Emperador coincidía con el dominio de Dios y de su Ungido (por ejemplo, Bizancio y ciertos Emperadores germánicos medievales). La tierra ha sido santificada por la venida de Cristo, y, visto bajo esta luz, el orden imperante en la tierra es fácilmente consagrado como parte integrante del reino de Dios. En la Edad Media se empleaba la imagen del cuerpo con dos costados, el Estado y la Iglesia.

Al mismo tiempo, sin embargo, el gobierno y la sociedad pueden ser objeto de crítica por parte de la conciencia cristiana. Este fenómeno se ha producido en las más diversas circunstancias y épocas; así, en el Imperio Bizantino, las críticas partían de los monjes contemplativos, mientras que en la Reforma estuvieron a cargo de los campesinos conducidos por Thomas Münzer. La protesta va frecuentemente dirigida contra ciertos aspectos morales de la vida que propugna el Estado. Esta actitud puede manifestarse también como una crítica contra una Iglesia que se ha mundanizado en exceso, es decir, una Iglesia cuya institucionalización ha establecido vínculos muy fuertes con el poder político, con los medios sociales, económicos y financieros, lo cual es considerado injusto por quienes quedan excluidos de la esfera del poder.

Estas críticas—así como las de orden puramente moral, dirigidas contra la conducta del pueblo—proceden frecuentemente de profetas individuales, si bien puede ocurrir así mismo que sea la administración institucional de la Iglesia quien las pronuncie. Siempre ha habido profetas, denunciados unas veces como herejes, pero admitidos otras oficialmente por la comunidad cristiana mientras vivían o después de muertos. Su aparición constituye uno de los elementos esenciales de la religión cristiana que, después de todo, se caracteriza por la marca de lo profético.

Igualmente esencial, sin embargo, es la forma institucional, aunque

ésta puede variar en cuanto a sus tipos. Dicho de otro modo, una institución eclesial, del tipo que sea, es esencial a la fe cristiana, y así lo han confirmado siempre los hechos. Ello tiene su fundamento en la noción de la condición regia de Cristo y en la idea de que el cristiano vive en un nuevo eón que sólo es aceptado como una realidad por la fe y que aún no es visible para todos. Esta es la etapa del reinado de Cristo. Pero el hombre, incluso el mismo creyente, sigue aún bajo la amenaza de los poderes de las tinieblas de la Edad Antigua. El Cristo invisible se hace ahora presente en la persona de los jefes oficiales de la congregación cristiana. Al jefe de la congregación—el obispo en el mundo católico, un consejo designado para gobernar una o varias congregaciones en otros ámbitos—se asignan diversas obligaciones. Misión del jefe es proteger a la congregación contra los ataques del Príncipe de este mundo, y por ello es considerado pastor en lugar de Cristo. Rige la vida de su rebaño. Es maestro autorizado que proclama el mensaje de Cristo, por ser sucesor de los Apóstoles, y esto significa que, por la virtud del Espíritu Santo, los jefes de la comunidad cristiana siguen realizando hoy la misma tarea que Cristo encomendó a los Apóstoles. En pocas palabras, se supone que la congregación está agrupada institucionalmente en torno a un representante oficial y carismático del Señor, o que, en otros casos, la misma congregación se considera globalmente dotada de autoridad y en posesión del carácter sacerdotal.

Esta dimensión carismática hace posible en todo momento la aparición de individuos también dotados de dones carismáticos. Son los profetas, los místicos, los ascetas que actúan dentro de la Iglesia cristiana, por ejemplo, como miembros de un monasterio o independientemente, dentro o fuera de la Iglesia, como en el caso de un ermitaño o, en un contexto no católico, de un predicador laico. En estos últimos ambientes es frecuente la formación de grupos usualmente de carácter sectario en que se integran los seguidores del individuo inspirado.

Hay otro fenómeno relacionado con la concepción de Dios como *persona*. El conocimiento religioso de Dios no se plantea—al menos no primariamente—como una cuestión de saber científico o religioso, sino de compromiso del hombre con su Dios. Dicho de otro modo, el problema más acuciante es del orden de la comunicación: ¿cómo puedo encontrar a Dios? La respuesta será ante todo y principalmente: allí donde únicamente es posible ese encuentro. Si se admite que la divinidad es un ser eterno, el Uno innominado que está por encima de todo lo que suponga división, como lo entiende la mística neoplatónica, sólo será posible encontrarle en los dominios del espíritu, no en los de la materia. El espíritu forma parte de la realidad indivisa; unifica la multiplicidad de los fenómenos materiales en entidades, ideas, conceptos. De esta forma, el hombre puede avanzar en busca de la divinidad por la que anhela. En otras palabras, sobre este trasfondo, puede Dios ser hallado en el ser eterno del Espíritu por el espíritu humano que, superando el razonamiento discursivo, intenta la síntesis de las ideas.

Pero si Dios es *persona*, el punto del encuentro vendrá dado al nivel de la realidad de esta *persona*. Dios está allí donde él habla al hombre como *persona*. Ya hemos visto que en este concepto de persona importa sobre todo tener en cuenta que no se trata de un ser que se manifiesta de tal forma que nos dé el derecho y la posibilidad de indagar qué pueda haber más allá de la máscara, de lo estrictamente funcional. Desde un punto de vista religioso, en la *persona* se integra una totalidad: todo Dios, todo el hombre. Pero el hombre es un ser de carne y sangre, tiene una vida material que es esencial para su existencia. Es un cuerpo. Pero es también un alma, y sus relaciones con Dios revisten un carácter espiritual. De ahí también que no pueda ser definido como una sustancia con un predicado sintético: un ser, que es espíritu. Es el siervo de Dios en su totalidad, en cuerpo y alma. De ahí se sigue que el encuentro con su Dios tiene lugar en su propio mundo físico-espiritual. Pero, como hemos visto, es Dios quien señala el lugar de ese encuentro, quien indica el sitio sobre la tierra en que se le puede hallar. Allí habla plenamente, precisamente porque allí se hace *persona*, del mismo modo que también los ángeles lo encuentran como *persona* en los cielos.

Rasgo esencial del cristianismo, por consiguiente, es su alta valoración de lo material. En la comunicación entre Dios y el hombre va implicado lo material. El reino de Dios se establece sobre la tierra; el Rey de este reino es un hombre; Dios se hace presente a través de su palabra y sus sacramentos, y su reino se relaciona con numerosas ceremonias rituales. Exige justicia en la sociedad humana y una regulación de la conducta humana según la obediencia a la palabra de Dios.

Algo parecido se puede afirmar con respecto a la escatología. Se trata aquí de la resurrección de la carne, no meramente de la inmortalidad del alma.

Pero todo lo material ha sido creado, y de ahí que le sea inherente el estar al servicio de Dios. Entre las criaturas de Dios, sin embargo, se establecen ciertas diferencias. En las relaciones entre Dios y su creación son tres las personas afectadas. Hay una relación entre Dios y la persona a quien él habla, una persona elegida y designada para oírle, que puede ser un individuo o una corporación. Al mismo tiempo, en virtud del hecho mismo de haber sido elegida, esta persona queda en relación con una tercera, y de este modo su relación con Dios se precisa aún más. Ejemplo de ello es la relación de Dios con Moisés, los Profetas, los sacerdotes, los reyes, y la relación de todos estos personajes con el pueblo. Pero también se da el caso, y muy importante para el cristianismo, de las relaciones Dios—pueblo de Dios—las naciones. Al final de los tiempos, según las convicciones de los Profetas tardíos, las naciones acudirán a Sión y servirán al Dios de Israel. Se expresa aquí la convicción de que los paganos entrarán a formar parte del pueblo de Dios.

La fe en el Mesías, en principio, convierte a los gentiles en miembros del pueblo de Dios al advenimiento del nuevo eón. Los gentiles,

sin embargo, no están obligados en sí a observar los ritos del antiguo Israel, pues el hecho de que se acerquen al Mesías es ya la señal de que ha aparecido el nuevo eón, mientras que el antiguo ritual era el signo del pueblo de Dios en el viejo eón. Consecuentemente, el cristianismo, que en principio surge en Palestina como una secta judía, se separa del judaísmo y ambos quedan como dos religiones distintas, aunque tienen en común una Escritura sagrada cuya exégesis cristiana ha quedado canonizada en el Nuevo Testamento, y cierto número de concepciones religiosas comunes, pero con creencias divergentes en lo relativo a cuestiones básicas sobre la salvación y el futuro.

En segundo lugar, en esa relación trilateral entre Dios y la humanidad surge el punto de arranque de la propagación del cristianismo. Desde el momento en que la venida de Cristo ha hecho posible que los gentiles entren a formar parte del pueblo de Dios, los cristianos están obligados a procurar que ello se haga una realidad mediante la propagación del mensaje de su venida hasta los pueblos más remotos.

Pueblos remotos: esto implica que con el advenimiento del nuevo eón se ha dilatado el espacio en que se manifiesta la obra de Dios, hasta el punto de que los confines de la tierra han visto la salvación de este Dios. Cristo es Señor de todo el mundo y sus mensajeros marchan por todas partes para conducir a las naciones hasta la presencia del Dios de Israel. En relación con ello es digno de notarse que a finales del siglo II el término «diáspora» se usaba aún entre los cristianos como sinónimo de «católico». La Palabra ha sido escuchada en la diáspora y, en consecuencia, los que antes quedaban fuera del estrecho círculo de los que se unían en torno al Dios de Israel han empezado ahora a dirigirse hacia este mismo Dios, de forma que los pueblos antes dispersos se han reunido para formar el pueblo universal y único de Dios.

El desarrollo del cristianismo hasta constituir una religión universal prueba su capacidad para llevar a la práctica este programa apostólico. Comienza como religión de una minoría judía, pero al poco tiempo echa raíces en la cultura greco-romana, tan diferente, y hasta adopta cierto número de ideas fundamentales de ella, incluyendo algunas de carácter religioso, adaptándolas al mismo tiempo conforme lo exigían sus propias concepciones básicas. Pero lo más importante desde el punto de vista religioso quizá sea el concepto de justicia, ya que ofrecía un punto de contacto con los aspectos morales del cristianismo. En la literatura cristiana se echa mano de un axioma universal, no cristiano, para definir la justicia: dar a cada cual lo que le es debido. De esta forma, el pensamiento cristiano de raíz no judía asimila el juicio de Dios, que era elemento primordial en la escatología: Dios premia a cada hombre conforme a sus obras. Pero al mismo tiempo, el cristianismo incluye en la noción de justicia, definida como *justitia distributiva*, la idea de la fidelidad de Dios, que es fundamental en la concepción judía de la justicia: Dios es fiel y no se desentiende de la obra de sus manos. Este aspecto se valora como amor, y este amor se hace realidad en la

venida de Cristo, en su mandamiento (de raíz judía) de amar a Dios y al prójimo y en su providencia sobre la Iglesia y el mundo.

Esta capacidad para adaptarse y para asimilar cuanto los cristianos encuentran en un mundo no cristiano es uno de los rasgos primarios de esta religión. Fue esto precisamente lo que la capacitó para hacer frente a la situación en que se vio de pronto cuando, siendo aún una minoría apenas representada en muchas regiones, recibió el patronazgo de las autoridades romanas y se convirtió en la religión oficial del Imperio. En Oriente se mantuvo la tradición antigua, mientras que en Occidente el cristianismo encontró su camino en la tarea de constituir los reinos germánicos. Sobrevivió al feudalismo y en el mundo urbano del comercio y la industria que comenzó a desarrollarse a partir del siglo XII en conflicto con el feudalismo agrario también supo hacerse indispensable. Presenció la pérdida de extensas áreas, especialmente en Oriente y en la orilla sur del Mediterráneo, en que se difundió el Islam. Pero en la Europa noroccidental, nórdica y nororiental se difundió mucho más allá de los límites de los Imperios romano o carolingio. Sufrió las consecuencias de graves cismas entre las formas latina y griega de cristianismo durante la Edad Media, cismas que tenían su raíz principalmente en la alianza entre la Iglesia y el Estado. En el siglo XVI se produjo un nuevo cisma, esta vez entre la Reforma y el catolicismo, dentro de la Europa Occidental, cisma más profundo, también desde un punto de vista religioso, que el de 1054 entre las porciones oriental y occidental de la Iglesia. Acertó, sin embargo, a mantener sus posiciones a pesar de un aparente debilitamiento cuando se inicia la época moderna con su imagen del mundo completamente distinta desde el punto de vista de la cosmología y de la geografía. Cuando fue descubierto el hemisferio occidental, el cristianismo acertó a implantarse en los recién conquistados territorios como parte esencial del «orden establecido». Los pueblos sometidos tuvieron que aceptarlo. Lo mismo puede decirse de Australia, donde la última gran fase de la expansión del cristianismo llegó a su término en el siglo XIX. Sólo en Asia y en Africa ha hecho escasos progresos.

A la vista de todo ello podríamos comentar: el cristianismo era la religión de los conquistadores. Estos lo exportaron junto con su poderío, y donde este poderío no resultó eficaz, como acaeció en Asia durante el siglo XVII, o se impuso en una época en que la religión había perdido ya gran parte de su ascendiente sobre los conquistadores, como sucede en el caso de Africa durante el siglo XIX, el cristianismo no acertó a echar raíces. Aún entonces, sin embargo, su capacidad de adaptación y transformación resultó de nuevo muy fuerte. El cristianismo supo encontrar parcelas de tierra fértil entre los pueblos sometidos de las zonas conquistadas y no permaneció únicamente como religión de los conquistadores.

Este fenómeno tiene por base una característica que es posible advertir ya en la religión judía: religión y cultura del «orden establecido»

no se identifican. Pueden manifestarse en mutua oposición, como lo demuestran los acontecimientos ligados a las tradiciones profética y apocalíptica. Dios es Señor de todo el mundo. Dondequiera que existan hombres, puede decirse que él es su Dios. Además, en esta religión se da por supuesto que el creyente está personalmente comprometido por su fe, como ya hemos visto. Esto significa, a su vez, que en las tensiones entre los detentadores del orden establecido en el Estado y en la sociedad y sus opositores, ambas partes pueden buscar inspiración en su condición de cristianos. De hecho, lo que aquí se afirma es la ambivalencia del cristianismo: un Dios que es espíritu, pero también cuerpo; un futuro que ya ha comenzado, pero que aún está por venir; un carácter esencialmente institucional, pero al mismo tiempo un profetismo libre; la fe en una verdad eterna e inmutable, pero que al mismo tiempo se concibe como un ser humano (Jesucristo). Esta ambivalencia, que a veces se transforma en ambigüedad y en antítesis, ha capacitado al cristianismo para difundirse y mantenerse en las más diversas circunstancias. Por otra parte, puede decirse que el peligro de derivar hacia el sincretismo al desdibujarse los límites precisos era mínimo. La exclusividad de Dios, a que ya nos hemos referido, impedía que tal cosa ocurriera.

II. EVOLUCION HISTORICA

Poco después de la muerte de Jesús—cuya fecha exacta no es posible dar—el cristianismo empezó a difundirse más allá de los límites de Palestina. Primero fue sobre todo en las sinagogas establecidas en la diáspora, luego también fuera de este contexto y al final con total independencia del mismo. La Iglesia católica, que se desarrolló hacia finales del siglo I y sobre todo a lo largo del siglo II, no es la única rama brotada del viejo tronco. También en ambiente judío tuvo lugar otra evolución, especialmente en Jerusalén y más tarde en Transjordania, cuando aquel grupo huyó a esta región con motivo del asedio de Jerusalén. Esta rama permaneció aislada con respecto a los avances que tenían lugar en otras zonas del Imperio Romano; de hecho, en el siglo III desaparecen los indicios ciertos de su existencia. Desde el punto de vista de la Iglesia católica, aquel grupo tenía todo el aspecto de una secta y su importancia era mínima para el desarrollo del catolicismo.

Tenemos además el gnosticismo, que aceptó y adaptó las ideas y tradiciones cristianas, formando grupos gnósticos-cristianos, proceso que culminó en el siglo II. Durante este mismo período vemos cómo ciertos grupos pagano-cristianos, es decir, que habían llegado al cristianismo sin pasar por la sinagoga, van adquiriendo un perfil más netamente definido, y ello debido a que, por una parte, rechazan el gnosticismo y, por otra, se ven sometidos a los ataques de la Sinagoga. Centran todo su interés en torno a la Sagrada Escritura, originalmente judía («la Ley y los Profetas», como se suele llamar o, más brevemente, «la Escritura»),

que es interpretada autoritativamente por la tradición cristiana—apostólica—como ya cumplida en Cristo. Esta interpretación culminó en la aceptación de cierto número de escritos atribuidos a los Apóstoles o a sus discípulos (Evangelios, Hechos de los Apóstoles, Epístolas y, finalmente, el Apocalipsis) que forman la lista o canon de la exégesis respaldada por la autoridad apostólica. Además, la predicación fue condensada en un sumario de todo lo que se enseñaba a los no cristianos como preparación para su bautismo, la llamada Regla de la Fe, a partir de la cual se desarrollaron las diversas formas de la profesión de fe, pero que era básicamente la misma en todas partes. En tercer lugar, el ministerio episcopal adquirió cada vez más importancia, como oficio cuya misión era defender a la congregación contra los poderes que la amenazaban (la vuelta a las anteriores religiones, las obras consideradas como pecado en el cristianismo, las herejías, el desaliento provocado por las tensiones resultantes del aislamiento de los cristianos) y también como ministerio de la autoridad doctrinal fundada en la tradición apostólica frente a los profetas libres que, como portadores del Espíritu Santo, amenazaban con seguir un camino independiente con respecto a los poseedores institucionales del ministerio.

Este catolicismo hubo de defenderse contra la Sinagoga y contra los no cristianos. La ruptura con la Sinagoga aparece como algo inminente en las epístolas de Pablo y también en el Evangelio de Juan, aunque ni Pablo ni Juan se opusieron a la Sinagoga de manera tan tajante como harían después los cristianos. El conflicto con la Sinagoga se centró en el problema de la interpretación de las Escrituras, que, según el cristianismo, sólo podían ser entendidas a la luz de las obras de Cristo. Con ello se planteaba también otro problema, el de la vigencia de la Ley.

Con respecto a los paganos, la situación era distinta. Aquí era un problema de sospechas contra la nueva secta, a la que no se reconocía el carácter de judía, pero que era decididamente enemiga de la religiosidad no judía y también, en gran parte, del estilo de vida no cristiano. El cristianismo era una minoría religiosa con un tipo de vida inconformista que se había ido aislando progresivamente. La opinión no cristiana le era desfavorable. Los eruditos pensaban que la historia de Jesús el Mesías era una fábula. Otros temían y despreciaban al cristianismo como si se tratara de una secta de ateos, ya que se oponía a la religiosidad no cristiana y se negaba a hacer sacrificios a la estatua del Emperador. También consideraban a los cristianos como un grupo de misántropos, puesto que vivían aislados y afirmaban que cuantos no creyeran en Cristo permanecían en las tinieblas y estaban condenados. También los consideraban culpables de practicar el incesto. Esta acusación se lanzó repetidas veces contra otros grupos minoritarios que vivían en un cierto grado de aislamiento, y más tarde la volverían a formular los mismos cristianos contra los judíos. Por lo que respecta a los cristianos, esta acusación pudo basarse en el hecho de que se daban unos a otros los nombres de hermano y hermana y porque en sus asambleas

de culto se saludaban con el beso de la paz. También se les temía y despreciaba por creer que practicaban el canibalismo; la acusación de infanticidio tiene el mismo valor que la de incesto y también fue lanzada contra otros grupos. Es posible que la interpretación de la Ultima Cena como un banquete en que se comía el cuerpo de Jesús y se bebía su sangre fuera el motivo de esta acusación. Las numerosas catástrofes que se sucedieron al final de la época imperial, hambres, guerras y epidemias, pudieron suscitar la necesidad de buscar víctimas propiciatorias que, como suele ocurrir, se encontraron en los grupos minoritarios aislados.

A estas tendencias se opusieron los apologistas, entre los que destaca Justino Mártir (muerto hacia 165). Trataban de demostrar ante todo que la fe cristiana no constituía una amenaza para el Estado y que, por el contrario, garantizaba a las autoridades la protección de Dios. En segundo lugar querían probar que el cristianismo era una religión conforme con la razón humana, mientras que el paganismo era irracional. Son importantes estos dos temas; el primero impulsó la tendencia a asumir la autoridad religiosa dentro de la política, mientras que el segundo colocaba la religiosidad cristiana y sus ideas por encima y frente a la forma filosófica predominante del pensamiento. Los cristianos aprendieron a servirse de los conceptos más importantes de la cultura grecoromana, que pusieron al servicio de su propia fe.

El cristianismo en su forma católica alcanzó la primera fase de su madurez intelectual a comienzos del siglo III. En Alejandría de Egipto actuaba Orígenes, el más importante teólogo griego de la antigüedad y gran exegeta, cuyos tesoros serían explotados hasta finales de la Edad Media, aunque anónimamente y a través de diversos intermediarios. En Occidente el núcleo de Roma era la más importante, si bien el centro intelectual de aquella época se sitúa en el norte de Africa, en Cartago, donde Tertuliano (una generación después de él, a mediados del siglo III) y Cipriano desarrollaron una importante labor. En esta misma región surgiría el gran padre de la Iglesia occidental, Agustín.

En conjunto, esta evolución se desarrolló siguiendo un curso tranquilo durante la primera mitad del siglo III. Hasta el reinado de Decio (249-251) no estalló una persecución que abarcase todo el Imperio. Las anteriores persecuciones, en algunos momentos de gran violencia, habían sido de carácter local y esporádico. Durante los cincuenta años siguientes al reinado de Decio hubo nuevas persecuciones que no fueron desarrolladas sistemáticamente y que culminaron finalmente con la iniciada el año 303 bajo Diocleciano (284-305). Durante la guerra motivava por la sucesión de este Emperador, los gobernantes occidentales Constantino y Licinio concedieron el beneficio de la tolerancia a la religión cristiana, quizá por razones de propaganda frente al Oriente, donde vivía la mayor parte de los cristianos, pero cuyos gobernantes eran violentamente anticristianos. Después de la victoria definitiva de Constantino el Grande y aparte de una efímera reacción pagana bajo

Juliano el Apóstata (361-363), el cristianismo fue adquiriendo cada vez más claramente el carácter de religión oficial, hasta que, finalmente, Teodosio el Grande (379-395) lo convirtió en única religión tolerada en su Imperio.

Durante el siglo IV, aunque sus orígenes son más antiguos, se desarrolló el monacato, exponente de una vida cristiana que mantiene sus diferencias frente al mundo. Estas muchedumbres de ascetas aseguraron a la Iglesia el beneficio de unas numerosas tropas selectas para el mantenimiento del orden cristiano entre los creyentes y dentro de la comunidad cristiana. Por otra parte, de entre estos ascetas habrían de surgir una y otra vez los profetas que se opondrían a la identificación del orden establecido con la Iglesia o a la degeneración de ésta cuando estaba a punto de convertirse en un mero instrumento de sacralización y ritualismo. Todas las grandes reformas que se han producido en la Iglesia, incluyendo las del siglo XVI, se han fraguado en los monasterios.

No están claros en todos sus aspectos los orígenes del movimiento ascético. Por lo que se refiere a su dimensión religiosa, puede advertirse un cierto nexo con la escatología cristiana; en cuanto al aspecto sociológico, es probable que hicieran sentir su influjo ciertos fenómenos semejantes que se dieron ya en el judaísmo (los esenios, los grupos que nos han sido dados a conocer por los rollos del Mar Muerto) y en el paganismo (los neopitagóricos, ciertos filósofos cínicos). El lugar de origen es el límite entre las tierras cultivadas y el desierto en Egipto; muy pronto se producirían en Palestina y en Siria fenómenos semejantes.

Es probable que los primeros ascetas fueran eremitas, pero surgieron colonias de estos ermitaños que se unían para vivir conforme a una misma regla. Se compusieron varias de estas reglas para ordenar la vida cenobítica (del griego *koinos bios*, «vida común»); ésta fue la forma que prevaleció en Occidente, por contraste con el Oriente, aunque nunca desapareció del todo el anacoretismo de los eremitas, o moradores del desierto *(anachorein*, «retirarse a solas»).

El punto de partida del ascetismo es la convicción de que el reino de Dios no es de este mundo. Se recusan la propiedad y el sexo, considerado frecuentemente como una amenaza satánica. A la pobreza y a la castidad se añadía frecuentemente una tercera demanda, la obediencia; obediencia a los ascetas experimentados, cuyos discípulos estaban obligados a aceptar y cumplir sus mandatos, así como al jefe de la comunidad, el abad. Las reglas clásicas de estos grupos fueron redactadas por el egipcio Pacomio y el capadocio Basilio de Cesarea. Lo mismo hizo en Occidente Benito de Nursia, en la Italia central, fundador de la Orden benedictina, que, repetidas veces reformada en el aspecto disciplinar y en lo que respecta al *opus Dei*, la liturgia de las horas de oración, fue la única orden occidental que perduró hasta la fundación de las órdenes mendicantes, que vivían conforme a unos principios diferentes.

El monacato prestó a la Iglesia un servicio inapreciable en la tarea de cristianizar las áreas rurales. El antiguo cristianismo eclesiástico fue

ante todo un fenómeno urbano; los grupos ascéticos, por el contrario, empezaron por orientarse hacia las regiones incultas y más tarde ocuparon zonas que lo eran también desde el punto de vista de la cultura urbana, concretamente, las grandes propiedades en que se practicaba una agricultura en gran escala. Los monjes, normalmente, ocupaban la posición de grandes propietarios rurales y trabajaban personalmente la tierra. En este sentido, su tiempo estaba minuciosamente organizado sobre un esquema de prácticas litúrgicas y de trabajo manual, sintetizado por Benito de Nursia con la frase «ora et labora». Por otra parte, la vida ascética abrió el camino para la cristianización de las zonas rurales. También salieron de los monasterios los misioneros que llevaron el cristianismo a la Europa nórdica y central. En este proceso chocaron los sectores latino y griego.

Entre tanto, a partir de su reconocimiento por el emperador Constantino, el cristianismo hubo de sostener una dura lucha para mantener pura su doctrina, es decir, para conservar su propia identidad. Ya durante el siglo que precedió al reconocimiento por el gobierno imperial hubo que librar una batalla contra las herejías, especialmente contra la de los gnósticos, que se logró eliminar. Pero ello no significa que dejara de sentirse nunca la necesidad de presentar el mensaje cristiano de tal forma que sus nuevos destinatarios, los no judíos a quienes se dirigía la misión cristiana, pudieran entenderlo. Para la predicación del mensaje se recurrió al uso de la terminología filosófica griega; de esta forma penetraron en la Iglesia ciertas ideas y conceptos procedentes del mundo de las religiones mistéricas. Un análisis detenido, sin embargo, demuestra que en el contexto cristiano estas aportaciones adquieren un significado diferente del que habían tenido en su marco original. Más adelante volveremos con mayor detenimiento sobre este tema.

En la época en que la Iglesia fue reconocida por la autoridad establecida, con la consecuencia de que lenta, pero inexorablemente fue cayendo bajo el monopolio de ésta, la lucha en favor de la pureza doctrinal adquirió sus perfiles más agudos. La tendencia de los últimos Emperadores a centralizar el gobierno tuvo sus repercusiones también en la vida de la Iglesia, sobre todo desde el momento en que empezaron a considerarla como una de las más poderosas fuerzas de cohesión con que podían contar en el Imperio. El catolicismo se encontró en condiciones de dar cuenta de sus enemigos antiguos con más facilidad que en épocas anteriores. Por de pronto podía contar con la fuerza coercitiva del Estado, que prohibió las manifestaciones públicas y a veces hasta la misma existencia de las comunidades paganas, gnósticas y heréticas y creó serias dificultades a la Sinagoga. Pero al mismo tiempo, las diferencias de opinión dentro de la Iglesia acerca de las ideas relativas a la salvación y las doctrinas sobre Dios, Cristo y el Espíritu Santo se fueron endureciendo hasta degenerar en polémicas que amenazaban la paz del Estado. Durante los siglos IV y siguientes, la autoridad imperial hubo de intervenir repetidas veces en las discusiones que tenían lugar en el seno de la Igle-

sia católica, desterró obispos, favoreció ciertas corrientes, otorgó y confiscó propiedades y llegó a causar en la Iglesia un malestar superior a lo conocido en épocas anteriores.

Fue precisamente en esta época cuando se celebraron los primeros grandes concilios bajo la autoridad imperial. Se trataba de reuniones convocadas por el Emperador para decidir sobre cuestiones que afectaban a toda la Iglesia. Pero el Imperio de Constantino o de Teodosio no estaba destinado a durar eternamente. La vieja estructura de la mitad occidental del Imperio se fue desintegrando en el curso del siglo v, y sus despojos fueron divididos entre los vencedores germanos, que eran arrianos o simplemente no cristianos, es decir, no católicos en todo caso. Serían convertidos al catolicismo por sus propios súbditos en el curso de los siglos v y vi, pero los nuevos monarcas y la Iglesia mantenían entre sí unas relaciones distintas de las que habían establecido los Emperadores. La Iglesia ya no era el cuerpo sacerdotal encargado de mantener el orden cristiano en el Estado. Más bien era considerada como propiedad del gobernante. Esta diferencia resultaría muy importante con respecto a la evolución de la Iglesia, que sería muy distinta en Oriente y en Occidente.

En Oriente permaneció intacta la vieja estructura imperial. Su principal obispo, el de Constantinopla, era en realidad un funcionario del Emperador sacral, y esta condición se fue afirmando cada vez más conforme se perdían los otros patriarcados antiguos—Alejandría en Egipto, Antioquía en Siria, Jerusalén—a consecuencia de las conquistas islámicas. En aquellas zonas la Iglesia consiguió sobrevivir hasta cierto punto, ya que el Islam mostraba generalmente una tolerancia para el cristianismo mayor que a la inversa, pero nunca pudo ya hacer de contrapeso a Constantinopla, que de hecho regía toda la vida de la Iglesia en calidad de órgano del Estado.

El único contrapeso espiritual era el que ofrecían los monjes. En Occidente, por otra parte, ya desde el siglo x empezó a hacerse sentir un deseo profundo de reformar la Iglesia. El principal centro de este impulso fue la abadía de Cluny en Borgoña. Su objetivo era liberar a la Iglesia de la tutela del Estado, hacer efectiva la autoridad capital de Roma en las cosas del espíritu y al mismo tiempo desarrollar el propio poder político de la Iglesia. Esta evolución tuvo lugar principalmente durante los siglos xii y xiii. Al aceptar la supremacía de Roma, las Iglesias locales conseguían un cierto grado de independencia con respecto a los señores locales. Pero este giro de los acontecimientos terminó por plantear numerosos problemas. Hizo que surgieran conflictos entre los gobernantes y el Papa o los prelados de la curia en las Iglesias regionales. De estas situaciones de tensión, la más grave fue la planteada entre el Papa y el Emperador germánico. Su motivo fue el derecho del gobernante a designar obispos y a investirlos con el báculo y el anillo. Esta cuestión tenía unas consecuencias políticas inmediatas, ya que los mismos obispos eran habitualmente señores de grandes territorios. Esta «guerra de

las investiduras» terminó en un compromiso. Los gobernantes habrían de reconocer la independencia de los obispos, pero el Papa no podría regular su designación completamente según sus propias conveniencias.

Con el creciente prestigio de Roma a partir del siglo XI, las relaciones entre la Iglesia de Oriente y la de Occidente se fueron haciendo cada vez más difíciles. Ya desde la antigüedad, los jefes de ambas Iglesias, los obispos de Roma y Constantinopla, se habían excluido mutuamente de la comunión eclesial. En 1054 se produjo nuevamente otra de estas rupturas. Durante los siglos siguientes se fue afirmando la opinión de que éste fue el origen del llamado cisma oriental. El abismo creado entre los dos sectores de la cristiandad se hizo definitivo a causa de las Cruzadas.

Estas expediciones, bajo apariencia de peregrinaciones armadas, organizadas por los nobles occidentales con idea de ocupar los lugares santos de Palestina y adquirir territorios en el Oriente provocaron un extrañamiento definitivo entre la cristiandad oriental y la occidental. La primera Cruzada se organizó en respuesta a la llamada del emperador bizantino, que se sentía amenazado al sur y al oriente de sus territorios por el avance de los ejércitos islámicos. Muy pronto, sin embargo, los occidentales caerían en la cuenta de que sus proyectos tendrían mejor cumplimiento si ocupaban la misma Constantinopla. Ello se hizo realidad durante la cuarta Cruzada (1204), que finalizó con la entronización de un príncipe occidental en Bizancio, mientras que el Emperador oriental fijaba su sede en Nicea, y sobre todo con la latinización de la Iglesia de Constantinopla. Estas violencias hicieron que el distanciamiento entre las dos mitades de la cristiandad se cambiara en un cisma irremediable. Las diferencias aparecidas a lo largo de la evolución histórica del Oriente y el Occidente en el terreno político, social y cultural eran considerables, y como el cristianismo ya no se reducía a constituir un grupo religioso, sino que había asimilado también muchos otros elementos sociales, con el correr de los siglos fue aumentando también la divergencia en lo religioso.

Con las cruzadas se puso además de manifiesto que se trataba de un conflicto entre las dos áreas del Mediterráneo, en que Occidente consideraba a Oriente como una provincia conquistada. Ello hizo que el Emperador bizantino desechara toda idea de una solidaridad entre cristianos, que ya estaba muy minada por los intereses de los cruzados y de quienes los ayudaban, especialmente las potencias comerciales italianas como Génova y Venecia. Constantinopla hizo algunos intentos con vistas a salir de la situación apurada en que la habían puesto los invasores musulmanes, y para ello tanteó las posibilidades de una unión religiosa con Roma, a pesar de los intereses políticos contrarios y la actitud hostil de su propia población, pero todo ello fracasó. Nada se logró con las negociaciones de los concilios de Lyon (1274) y Florencia (1435). El resultado definitivo de las Cruzadas, por lo que se refiere a la cristiandad griega, puede expresarse con la consigna que resonó por las calles de

Constantinopla durante su último asedio en 1453: mejor turcos que papistas.

En los países islámicos había otras Iglesias cristianas, algunas de las cuales debían su origen a cismas de épocas más antiguas, como los nestorianos y monofisitas. Estaban muy desperdigadas. Los nestorianos, que databan del siglo V, tenían ramificaciones que llegaban hasta China y Malaca, mientras que los monofisitas fueron en gran medida inspiradores de la Iglesia en Etiopía, donde el cristianismo penetró desde Egipto.

Pero la mayor difusión del cristianismo oriental se realizó en Rusia, donde se instauraría, según las ideas de la ortodoxia rusa, la tercera Roma, sucesora de la antigua Roma y de Constantinopla.

La historia de la cristiandad occidental viene determinada por la evolución política y económica de la Edad Media en Europa, donde a partir del siglo XII las ciudades, con su nueva potencia económica y la cultura que en aquélla se apoyaba, fueron desalojando paulatinamente el poderío feudal. La importancia de esta evolución para el cristianismo quedaba de manifiesto si se atiende a la inconfundible y a veces herética resistencia que frecuentemente se oponía a la Iglesia establecida, a sus instituciones y a su ortodoxia.

Por una parte, se dio un intento de volver a la pobreza apostólica entre los hermanos apostólicos y los valdenses; por otra, hemos de contar con la influencia de los albigenses y de otros movimientos anteriores que llegaron a Occidente procedentes de Oriente a través de los Balcanes y que adquirieron un serio empuje sobre todo en el sur de Francia. La misma aparición de las órdenes mendicantes constituye un signo del nuevo poder surgido en la Europa occidental y del sur. Santo Domingo, un predicador itinerante español, que deseaba convertir a los albigenses, fue el padre de la orden dominicana, la Orden de Predicadores, mientras que Francisco, nacido en la italiana Asís, fundó la Orden franciscana o de los Frailes Menores. La espiritualidad de ambos se oponía fuertemente a la de los benedictinos feudales, ligados a sus monasterios, y a la de los cistercienses y norbertinos, grupos surgidos en el siglo XII como rivales de los benedictinos, aunque inspirados en la misma Regla que éstos. La principal diferencia consiste en que las nuevas órdenes del siglo XIII dejaron de estimar la *stabilitas loci*, la residencia en un lugar fijo, del mismo modo que el habitante de las ciudades tampoco se siente atado a una tierra.

Cuando en el ambiente urbano empezaron a desarrollarse las primeras grandes Universidades, las órdenes mendicantes de los dominicos y los franciscanos vieron rápidamente en ellas el ámbito natural para el desarrollo de su teología. La nueva cultura burguesa adoptó una severa actitud crítica frente a la vieja imagen agrario-feudal de la civilización cristiana, y esto lo juzgaron las nuevas órdenes como un desafío al que era preciso responder: ¿podría mantenerse el cristianismo también en las nuevas circunstancias? La teología salió de los monasterios y entró en las Universidades, y los mendicantes trataron de formular una res-

puesta sobre la base de esta teología. Franciscanos fueron el inglés Alejandro de Hales, Buenaventura (muerto en 1274) y más adelante Juan Duns Escoto (muerto en 1308); dominicos fueron Alberto Magno y el más importante de todos, Tomás de Aquino (muerto en 1274). Estos escolásticos—la Escolástica es simplemente el estudio de la teología que se practicaba en la Universidad—trataron de hallar la respuesta a la nueva situación creada en la cultura de la Europa occidental. Intentaron fundir todos los conocimientos de la época para crear un gran sistema en que se armonizaran el saber teológico y el humano. Los grandes escolásticos del siglo XIII pensaban en una síntesis magnífica de fe y ciencia, pero a finales de la Edad Media, de hecho ya a partir del siglo XIV, aquella síntesis empezó a ser objeto de diversos ataques.

Los grandes pensadores de la orden franciscana, Juan Duns Escoto y Guillermo de Occam, por ejemplo, subrayan la voluntad inefable de Dios y su poder por encima del equilibrio racional del mundo, emanado del pensamiento divino. Se pusieron de nuevo en circulación viejas nociones religiosas cuyo rastro es posible seguir fuera del marco de la asimilación científica de los datos religiosos y la filosofía del mundo.

En cuanto a la labor científica, los círculos teológicos se fueron acostumbrando a la idea de que teología y filosofía, visión religiosa y razonamiento humano pueden seguir caminos distintos y aun divergentes. Ello habría de tener importancia en la Edad Moderna. De un lado, por consiguiente, surgió el sentimiento de que el contenido de la fe cristiana no puede ser exhaustivamente abarcado por la razón; de otro, se cayó en la cuenta de que tampoco debe permitirse lo contrario: la fe no debía influir sobre un pensamiento científico que en aquellos momentos se adueñaba rápidamente del mundo de la naturaleza. Además surgió un afán de investigar el concepto de Dios conforme a nuevas orientaciones, pero pronto se advertiría que el intento de realizar una síntesis entre teología y filosofía era una empresa muy dificultosa, una señal de que el cristianismo ya no tenía capacidad para abarcar la vida en su totalidad.

El primer síntoma de esta situación puede verse, sin entrar en demasiadas precisiones, en la evolución de la vida en la Europa occidental, sobre todo en Italia, desde los comienzos del siglo XIV. Ya en el siglo anterior los grupos ascéticos representados por las órdenes mendicantes propugnaban un tipo nuevo de espiritualidad e ideas frente a los grupos más antiguos, cuyo ambiente natural había sido una sociedad agraria y feudal. Las órdenes mendicantes, a su vez, fueron el resultado de una evolución fundada en la cultura urbana del siglo XII. Bernardo de Claraval (muerto en 1153) fue, en cierto sentido, un hombre de dos épocas—teológicamente conservador, organizador de un régimen todavía ligado al monasterio, pero con una nueva espiritualidad—y en su experiencia de Cristo dio a conocer nuevos matices místicos. Pero durante el siglo XIII surgió en los ambientes de la nueva teología científica un renovado interés hacia la mística de Dionisio Areo-

pagita. Por una parte, el deseo de ampliar el campo filosófico quedaba así satisfecho, ya que esta mística operaba en gran parte con las técnicas más maduras de la filosofía antigua, y por otra también era capaz de satisfacer el deseo de una experiencia personal más intensa del encuentro con Dios. Esta tendencia mística encontró su culminación con Ricardo de San Víctor (muerto en 1173) y especialmente con Buenaventura, general de los franciscanos y contemporáneo de Tomás de Aquino que, por otra parte, también escribió comentarios a Dionisio.

Paralelamente, sin embargo, se dieron otras formas de espiritualidad personal o comunitaria en que se mostraba sobre todo un gran interés hacia el amor de Cristo, sus dolores y su humanidad. Se trataba de una religiosidad caracterizada por grandes temores y una intensa ternura, con una mayor carga de subjetivismo de lo que antes había sido habitual en la vida cristiana, y, consecuentemente, más libre de trabas institucionales. Ello, por supuesto, provocó la preocupación de los gobernantes y de las autoridades eclesiásticas. La Inquisición cobró rápidamente una gran importancia.

La situación del mundo vino a agravar las tensiones que surgían en el campo de la vida espiritual. A mediados del siglo XIV hizo estragos en Europa la muerte negra, una epidemia de peste para la que no se conocía remedio alguno y que se propagó rápidamente a causa de la movilidad que tenía la vida en aquella época. Indefenso ante esta plaga, el hombre trató de explicársela como consecuencia de la ira de Dios y de la intervención de unos poderes satánicos. Se recrudeció la creencia en el demonio y las gentes buscaban su salvación en el recurso a los poderes celestes, los ángeles y sobre todo los santos de la devoción popular. Desde tiempo inmemorial se creía que un santo tenía el poder de realizar curaciones, y la posesión de sus reliquias adquiría el valor de una protección frente a los ataques del malo y sus satánicos secuaces. Al mismo tiempo, el temor mortal a los peligros físicos y espirituales trajo consigo una intensificación del ascetismo y el odio hacia los poderes institucionales de la Iglesia. También este proceso tiene sus orígenes en el siglo XII, pero se aceleró intensamente a partir del XIII. Los grupos que buscaban un cierto aislamiento se vieron pronto bajo la sospecha de sectarismo y fueron condenados como heréticos. Este fenómeno se produjo también en una de las ramas extremas de los franciscanos, los *fraticelli*. Las gentes vivían bajo el temor al juicio de Dios. Ya en 1260 había causado una grave consternación la profecía apocalíptica de un Joaquín de Fiore (muerto en 1202), que había predicho el inminente fin del mundo. Tanto a mediados como a finales del siglo XIV se produjo un irrefrenable movimiento ascético-apocalíptico con numerosos focos.

El sentimiento de inquietud en la vida se mezclaba con el descontento hacia la Iglesia. A comienzos del siglo XIII, el Papa, presionado por el Rey de Francia, había cambiado su residencia a Aviñón, justamente en el límite de los territorios franceses de aquella época, pero

donde podía pesar mucho la influencia francesa. Este «destierro babilónico» del Papa (1309-1377) fue seguido del llamado cisma occidental (1378-1417), cuando Europa se dividió entre la obediencia al Papa entronizado en Roma y al residente en Aviñón. Todo ello provocó una tremenda confusión espiritual en la vida ordinaria, ya que en Occidente, a diferencia del Oriente, el Papa era considerado jefe espiritual de todos los cristianos. De los concilios de reforma celebrados durante la primera mitad del siglo xv no se obtuvo otro resultado que un fortalecimiento de la posición del Papa, mientras que las necesarias reformas nunca fueron puestas en práctica. En mayor medida que en ninguna época anterior, el Papa se convirtió ahora en un príncipe italiano, si bien desde el punto de vista de la mayoría, Roma seguía siendo la ciudad santa de Pedro, príncipe de los Apóstoles.

Todo ello sirvió como preparación para los grandes cambios que habrían de producirse en Europa durante la Edad Moderna, y que empezaron a manifestarse claramente a partir de mediados del siglo xv. En Oriente, el Islam conquistaba no sólo toda el Asia Menor, sino también Grecia y gran parte de los Balcanes, después de la caída de Constantinopla, en 1453. En conjunto, la vieja Iglesia cristiana logró sobrevivir, pero el centro de gravedad de la ortodoxia en Oriente se desplazó a Rusia. En Occidente, por el contrario, los últimos restos de la dominación musulmana en la Península Ibérica fueron barridos por una cristiandad que se mostraba a la vez militarista y conservadora. Desde un punto de vista global, el cristianismo era la religión más importante por lo que se refiere a su expansión. La última conversión de pueblos en gran escala fue consecuencia de las conquistas de españoles y portugueses en América Central y del Sur. Una vez más—que sería la última a tan enorme escala—el cristianismo demostró su capacidad de adaptación. Impuesto desde arriba por los conquistadores, terminó por absorber a la larga las antiguas religiones indígenas y destruyó cuanto no pudiera ser interpretado o transformado en formas de religiosidad y devoción cristianas.

Este catolicismo ibérico, especialmente el español, ejerció grandes presiones sobre el papado, y las dificultades en que se vio envuelto el jefe supremo de la cristiandad occidental, vencedor después de los concilios de reforma a que hemos aludido, se pueden atribuir en gran medida a las complicaciones políticas de esta época. Entre tanto, se hacía cada vez más evidente que la espiritualidad medieval podía darse por caducada. En Italia, campo de batalla de cierto número de potencias militares y políticas mayores o menores, que no podían invocar una tradición legítima, surgió un humanismo que rompió con los antiguos modos del pensamiento, buscó su inspiración en el espíritu secular y se nutrió de una nueva experiencia de la antigüedad clásica, o de algo que se tenía por tal. Cada vez rechazó más radicalmente las antiguas ciencias escolásticas: el mundo experimentó un renacimiento.

Tampoco en esta nueva encrucijada pudo la cristiandad hallar una

escapatoria, ni política ni social: la sociedad en aquellos días era inconcebible sin la Iglesia. Pero persistía el descontento que desde el siglo XIV se hacía sentir contra los eclesiásticos; la victoria de los papas frente a los concilios y el nuevo clima espiritual del humanismo no lograron suprimir una religiosidad inquieta y atormentada. El conflicto estalló violentamente en la segunda y tercera década del siglo XVI. La ocasión—no el motivo—fue la intervención del fraile agustino alemán Martín Lutero, que formuló una nueva posición teológica según la cual el hombre sólo puede encontrar la paz con Dios en la justificación por Cristo y su obra, no por cualquier otra cosa que el hombre mismo pueda realizar con valor de mérito en el orden religioso. Justificación por la fe sola, en Cristo solo, por gracia sola. A la larga, Lutero, y con él otros muchos, cayeron en la cuenta de que todo ello implicaba que la Iglesia tradicional se había impurificado. La Biblia era la base documental de esta forma de pensar. Fue despojada de toda exégesis humana y declarada infalible, dejando de considerarla como un elemento más en un sistema de acciones e ideas, y poniéndola en lugar de ello como base exclusiva de toda acción y toda idea. Valió mucho en este terreno la ayuda del humanismo, por su interés por la filología, que facilitó el conocimiento de los idiomas originales, el hebreo y el griego, y por su crítica del escolasticismo y de los excesos de las devociones supersticiosas del pueblo, muchas veces fomentadas por las autoridades eclesiásticas. Sin embargo, el pensamiento específicamente luterano nunca experimentó esencialmente un influjo de la religiosidad humanista. Esta religiosidad se interesaba ante todo por el estilo cristiano de vida tal como había sido enseñado por el Hombre Cristo, derivándose en parte de la piedad mística medieval de orientación práctica, al mismo tiempo que mostraba ciertas inclinaciones universalistas en la búsqueda de un conocimiento del verdadero Dios incluso fuera de la cristiandad histórica, otorgando un lugar en el cielo, por ejemplo, a Sócrates.

La acción de Lutero fue inmediatamente emulada por otros en distintos lugares, en Suiza por Zwinglio, más influido por el humanismo, y en otros ambientes especialmente por los espiritualistas que se venían mostrando opuestos a un cristianismo que se comportaba como parte del orden establecido. Estos sectores, cuyas ideas se situaban principalmente en una línea apocalíptica, adoptaban como punto de partida normalmente la convicción de que el Espíritu de Dios se revela inmediatamente en el corazón de los amigos de Dios y que la época de una Iglesia con medios externos de salvación ya había pasado, o que esos medios se habían vuelto inútiles en una Iglesia poseída por el demonio. Impusieron el anabaptismo (bautismo de adultos) y rechazaron la jerarquía establecida. En sus círculos se producían fenómenos religiosos de carácter apocalíptico y extático. Por el hecho de rechazar el orden religioso existente, en que Iglesia y Estado aparecían íntimamente unidos, se hicieron políticamente sospechosos. En consecuencia, fueron víctimas de la más severa persecución, mientras que las reformas de Lutero y

Zwinglio eran reconocidas por los gobernantes y las autoridades municipales.

No es posible clasificar a los espiritualistas bajo un único denominador social o doctrinal. Entre ellos se dieron movimientos de gran fuerza revolucionario-apocalíptica, como los de los Países Bajos, de que resultó la fundación del Reino de Sión en Münster (Westfalia) en 1534-1535, y entre sus adeptos había individuos callados y piadosos, labradores rebeldes y eruditos postergados. En estos movimientos se advierte todo el vigor de aquellas erupciones de religiosidad del siglo XVI, pero también su desorientación. Pronto entraron en conflicto no sólo con las autoridades católicas, sino también con los nuevos gobernantes protestantes, y de todos ellos hubieron de soportar una implacable persecución. Hasta mediados del siglo XVI no lograría un sector de los antiguos anabaptistas orientarse hacia una existencia más tranquila, gracias a la labor de organización desarrollada por Menno Simons (muerto en 1561), mientras que el espiritualismo tuvo un heredero en el influjo prolongado del humanismo. Este último movimiento habría de tener una larga historia especialmente en Holanda, con la que ni el mismo calvinismo pudo acabar.

El luteranismo arraigó sobre todo en países con una economía predominantemente agrícola, tales como Alemania o Escandinavia, mientras que la reforma calvinista determinó el cristianismo protestante de los países en que tenía más importancia la actividad comercial, situados en las nuevas rutas con América y la India, tales como Francia, Flandes y Holanda. Calvino, que había nacido en el norte de Francia y murió en Ginebra (1564), patrocinaba una teología que se diferenciaba más por ciertos matices que por sus mismos principios de la recientemente iniciada por Lutero. De hecho, de quien más se diferenciaba era de Zwinglio. Su interés máximo se centraba en el honor de Dios mediante el recurso de imprimir un signo cristiano a todo el vivir de la comunidad, y encontró una oportunidad para llevar su idea a la práctica. Tenía una clara visión de lo que debe ser una teocracia: Dios es el rey de la Iglesia y del Estado, y si bien no pudo realizar plenamente su ideal en Ginebra, el modelo a que aspiraba mantuvo todo su interés en la evolución del calvinismo. De paso hemos de notar que, desde un punto de vista más universal, sus ideas produjeron resultados prácticos sobre todo en América. El catolicismo recuperó en seguida en Francia su posición ventajosa, lo mismo que en Flandes. En cuanto a Holanda, la antigua tradición de la piedad práctica, representada por grupos como el de los Hermanos de la Vida Común y los círculos humanistas, retuvo hasta cierto punto su influencia en el estamento rector, que se inclinaba a la tolerancia, de los grandes comerciantes. El programa calvinista fue llevado allí a la práctica, especialmente durante la guerra de los ochenta años, aunque al final los calvinistas quedaron reducidos a un grupo minoritario. Nunca se llegó allí a la instauración de una verdadera teocracia. Sin embargo, en Nueva Inglaterra especialmente, el purita-

nismo calvinista, de origen inglés, logró imprimir a toda la vida su sello distintivo.

En Inglaterra se instauró una Iglesia nacional que mantuvo su estructura católica, pero incorporando ciertos elementos calvinistas. El rey Enrique VIII rompió con Roma por razones políticas y personales, pero no llegó a tolerar el protestantismo en sus territorios. Bajo Eduardo VI se produjo una reacción protestante, a la que siguió otro movimiento de signo católico con María Tudor. Luego Isabel I consolidaría la Iglesia anglicana. Ello no agradó a todos por igual. Los elementos procalvinistas, reclutados especialmente en los sectores del comercio y la industria, aunque también entre la nobleza inferior, que eran puritanos por naturaleza, y a veces mantenían relaciones con los movimientos espiritualistas, formaron grupos de oposición. Algunos de ellos abandonaron el país y marcharon directamente o a través de Holanda a América, en busca de una mayor libertad.

Las guerras religiosas que asolaron la Europa central y occidental aproximadamente desde mediados del siglo XVI hasta mediados del XVII sólo pueden ser calificadas así con muchas reservas, pues incluso durante el mismo período de la Reforma la nueva religiosidad sólo era concebible dentro del contexto de una sociedad cristiana y bajo unos gobiernos cristianos cuyas actividades, y cuyas guerras también, por consiguiente, parecían ser consecuencia de las respectivas posiciones confesionales. Durante el siglo XVI, cierto número de monarcas y gobernantes se puso al lado de la Reforma, mientras que en otros lugares—especialmente en los dominios de los príncipes más poderosos—el catolicismo mantuvo la primacía.

En la segunda mitad del siglo XVI, la Iglesia católica compensó el golpe de la Reforma con el Concilio de Trento y con la aparición de las nuevas fuerzas de la Contrarreforma. Entre las nuevas organizaciones, la más importante fue la de los jesuitas, que defendieron a la Iglesia en los terrenos de la ciencia, la misión y la cura pastoral, realzando así la importancia de Roma como cabeza de la Iglesia. También durante la segunda mitad del siglo XVI formuló el protestantismo sus credos clásicos, signo de sus convicciones acerca de su propia naturaleza, pero al mismo tiempo arma de autodefensa.

Los resultados de las guerras religiosas fueron desiguales. Especialmente en Francia, aquellas luchas parecen ante todo de carácter civil. Terminaron con la victoria de Enrique de Navarra, Enrique IV, que logró un estado de relativa paz mediante la promulgación del Edicto de Nantes (1598) por el que se aceptaba el *status quo:* el protestantismo era permitido en aquellas regiones en que ya se había implantado, pero el catolicismo conservaría su posición ventajosa. En Holanda, aquellas guerras tenían principalmente el sentido de una rebelión contra España. Como la parte sur de Holanda permaneció bajo dominación española, el protestantismo apenas ganó terreno allí. En Alemania fue mucho más violenta la guerra. Allí eran diametralmente opuestas las con-

fesiones de los gobernantes nativos y las de los extranjeros. Este país hubo de sufrir enormes perjuicios tanto materiales como espirituales. Por añadidura, la caza de brujas alcanzó su mayor intensidad precisamente en la primera mitad del siglo XVII. Sin embargo, lentamente iban dibujándose los perfiles de la nueva Europa, y también quedaba con ello definida la posición del cristianismo. La situación empezó a cambiar con la paz de Münster en 1648.

Cuius regio, eius religio; en cada sitio, la confesión del gobernante. Así se puede definir esencialmente la política de la Iglesia en aquellos días. Ello significaba que las Iglesias habían de considerarse como potencias establecidas, lo que, a su vez, quiere decir que la división operada en la cristiandad europea occidental adquiría carácter institucional. En conjunto, los jefes de las distintas Iglesias aspiraban a fortalecer lo más posible su «institucionalidad», mediante la organización de las respectivas congregaciones y fomentando la enseñanza y la teología, que adquieren un tono escolástico. Pero al mismo tiempo entraban en juego otras fuerzas espirituales en que se encarnaban tendencias anteriormente visibles en el escolasticismo medieval y en el humanismo de los siglos XV y XVI. El mundo comercial e industrial de Europa necesitaba *una ciencia distinta de la que podía ofrecerle una ortodoxia anquilosada.* La ampliación de los horizontes de la tierra y del cosmos exigía nuevas formas de dominar la naturaleza, y la ciencia encontró los nuevos métodos experimentales, desarrolló un nuevo saber acerca de la naturaleza y también logró un nuevo conocimiento del cuerpo humano. Esto no significa que, como norma, los grandes pensadores del siglo XVII fueran anticristianos. Descartes, por ejemplo, estaba convencido de que su método matemático podía ofrecer una nueva fundamentación a la fe, mientras que los filósofos ingleses, menos ingenuos por otra parte, aceptaban la Iglesia oficial de su país como una parte de la sociedad o, más ingenuos en otros aspectos, consideraban la religión y la ciencia como dos dimensiones incompatibles, aunque coexistentes. Más importante para el futuro de la religión, sin embargo, fue el hecho de que los pensadores ingleses aplicaran el método empírico en su análisis psicológico del proceso del pensamiento y, en general, de la vida del espíritu, incluyendo la vida religiosa. En esta dirección se distinguió como pionero John Locke (muerto en 1704).

Sin embargo, la religiosidad cristiana no pudo ser mantenida completamente dentro del riguroso marco objetivista de la oficialidad eclesiástica. Se temía la externalización y al mismo tiempo se daba el deseo de experimentar la unión personal con Dios, un fenómeno que merece toda nuestra atención. Esta tendencia aparece en las confesiones protestantes, en círculos luteranos y calvinistas, en que se usaba el término «pietismo». Pero también puede advertirse algo semejante en el catolicismo, por ejemplo, en ciertas devociones como la del Sagrado Corazón o en movimientos místicos y quietistas, como el de Mme. Guyon. Pero en este sentido lo más impresionante es el círculo de Port-Royal en

Francia, equivalente del movimiento pietista, en el que se sitúa el gran matemático y científico Blaise Pascal, opuesto a los esfuerzos de los jesuitas por encontrar una posición de compromiso entre las exigencias de la época y las imposiciones de la ética eclesiástica, así como a la idea de que el Dios de los filósofos fuera a la vez el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, el Padre de Jesucristo.

Ya desde el siglo XVII, y sobre todo una vez finalizadas las guerras de religión, la cristiandad occidental se vio ante una exigencia de tolerancia con respecto a las convicciones divergentes. Esta exigencia tenía un complicado trasfondo. Por de pronto, el humanismo italiano había mostrado desde sus mismos comienzos cierta indiferencia hacia las religiones; Bocaccio consiguió el relato de los tres anillos que luego utilizaría Lessing en su *Nathan der Weise*. Pero también en el humanismo de los países nórdicos se manifestó una mentalidad tolerante con respecto a las otras religiones, como en el caso de Erasmo: lo importante era vivir prácticamente el cristianismo en el amor al prójimo, el conocimiento de la simple ciencia de Cristo, por oposición a las complicadas especulaciones escolásticas acerca de los dogmas. Poco después de Erasmo, Jean Bodin equiparaba todas las religiones y reducía a un mínimo sus mutuas divergencias. Estaba además la crítica espiritualista de todas las formas de institucionalización religiosa, que implicaba la convicción de que estaban llamadas a desaparecer en una nueva era.

En la segunda mitad del siglo XVII, sin embargo, se fue abriendo paso cada vez con mayor firmeza la idea de que las guerras de religión habían significado el fracaso de todas las confesiones y empezó a tomarse muy en serio como punto de reflexión la necesidad de la tolerancia: los pueblos pertenecen sencillamente a distintas confesiones y lo que importa es encontrar la manera de vivir todos en paz. Esta visión fue posible gracias a las nuevas ciencias y a la filosofía que las acompañaba, en que se ofrecía una concepción válida del mundo y de la vida y la seguridad de que los nuevos horizontes podrían ser dominados con la ayuda de la ciencia recién inaugurada. En aquella totalidad aún quedaba espacio para cierta concepción de Dios, pero difícilmente podría ser ésta la idea de Dios de la fe cristiana; los dogmas apenas resultaban admisibles. Los problemas debatidos por la Reforma y la Contrarreforma—el pecado, la ley, la justificación, la salvación, el hombre reprobado o predestinado—ya no correspondían a la experiencia que de sí mismo y de su mundo tenía el hombre de la nueva época, y que en el llamado deísmo encontraba una alternativa válida a las confesiones en decadencia. Dios creó el mundo; éste sigue ahora su propia evolución; el hombre, como criatura, tiene capacidad suficiente para cuidar de sí mismo y alcanzar la felicidad. La vida no necesita una asistencia sobrenatural, y de ahí que el cristianismo en su forma auténtica no se centre en el misterio, sino en el desarrollo de la humanidad.

La crisis por que atravesaron las Iglesias durante el siglo XVIII consistió en que, si bien eran aceptadas generalmente por las autoridades

como elementos indispensables en la sociedad («si no hubiese Dios, habría que inventarlo»), exteriormente estaban socavadas por una cierta tolerancia basada en la indiferencia deísta de los intelectuales y por una apostasía masiva en las capas bajas de la sociedad. Cuando los wesleyanos iniciaron su proclamación del evangelio entre los pobres de la naciente sociedad industrial, se encontraron con que muchas personas nunca habían entrado en una iglesia e ignoraban por completo el mensaje evangélico. Las Iglesias entraron además en contacto con mil formas de pietismo que no rechazaban el dogma oficial, pero que ponía la experiencia religiosa personal por encima de las apariencias externas. En esta época, las actividades expansivas cristianas de evangelización y de acción misionera eran desarrolladas principalmente por grupos paraeclesiásticos, tales como los metodistas de Wesley, los Hermanos Moravos de Zinzendorf o los círculos pietistas de las Sociedades bíblicas. Aquí el impulso apostólico arrancaba sobre todo de la antigua idea profética de la responsabilidad personal ante Dios.

El espíritu de la época no dejó de afectar al catolicismo. El influjo de los jesuitas se interrumpió con la supresión de la Compañía en 1773. El odio contra ellos se basaba, en parte, en un anticlericalismo típicamente católico, representado por hombres como Voltaire, pero del que también participaban los políticos, ya que temían a un clero demasiado poderoso, todo ello sin dejar de considerar a la Iglesia como un instrumento indispensable para el Estado.

En este sentido, la ortodoxia rusa también experimentó un fenómeno paralelo. Aquí la Iglesia oficial fue cayendo cada vez más bajo el dominio de las autoridades gobernantes, mientras que la verdadera vida espiritual, junto con la cura pastoral, encontró su más firme apoyo, como en los tiempos antiguos, entre los ascetas, los staretsi y los llamados Viejos Creyentes.

Todos estos factores contribuyeron a que cada vez fuera más notoria la ruptura entre la vida espiritual contemporánea y el cristianismo. Políticamente esta situación quedó expresada en la separación entre la Iglesia y el Estado llevada a cabo durante la Revolución francesa. A comienzos del siglo XIX se insinuó una reacción, de la que ya había sido como un preludio el concordato de Napoleón, que causó grandes daños a la Iglesia, pero que no fue aplicado del todo, salvo en viejos países católicos, como Austria, Italia, España y Portugal.

En la segunda mitad del siglo XIX, casi en todas partes, de hecho y de derecho, la Iglesia estaba separada del Estado. Había algunas excepciones, incluso en el mundo no católico; los casos más importantes fueron los de aquellas Iglesias que se habían vinculado al Estado a partir del siglo XVI en los países que no habían sufrido la marea de la revolución, concretamente Inglaterra y Escandinavia.

La posición del cristianismo durante el siglo XIX causó una división de opiniones en diversos aspectos, que en la época parecía irremediable, pero que se mostró menos definitiva en la segunda mitad del siglo XX.

En el catolicismo occidental se mantuvo la centralización de la Iglesia en Roma. La revolución de 1848 indujo al papa Pío IX a adoptar una posición conservadora, que se fue afirmando cada vez más durante su largo pontificado (1846-1878). Las posiciones teológicas del catolicismo se pusieron decididamente al servicio de los aspectos jurídicos: un proceso que venía de siglos atrás en que el marco de la vida cristiana terminaría siendo determinado por el *Corpus iuris canonici*, que cobró nueva importancia en virtud del conflicto reaccionario de la Curia con el espíritu de la época. Es comprensible, por consiguiente, que pudiera mantenerse por tan largo tiempo el aislamiento monolítico del catolicismo, pero al mismo tiempo muchos, que socialmente ya no se sentían sujetos a la obediencia, volvieran la espalda a la Iglesia. Los documentos en que viejas convicciones católicas (la Inmaculada Concepción de María, la infalibilidad de las verdades proclamadas oficialmente, «ex cathedra», por el Papa en el ejercicio de su ministerio docente) fueron declaradas dogmáticas tienen un carácter jurídico. La proclamación dogmática de la Asunción corporal de María a los cielos por el papa Pío XII en 1950 es un eco tardío del siglo XIX.

El protestantismo se mostró mucho menos monolítico. A comienzos del siglo XIX aparece F. Schleiermacher, cuyas ideas teológicas, aceptadas o rechazadas, imprimieron un giro decisivo a la teología heredada del siglo anterior. Sus puntos de vista no arrancan del concepto de un Dios que se revela, que Schleiermacher calificaba como una metafísica inaceptable. Más bien partía del hombre religioso y de sus posibilidades para experimentar con sentido religioso la realidad total, el universo, como él mismo gustaba de decir. Ese universo no se concibe ya como una realidad frente al Dios trascendente, como suponían los antiguos teólogos, sino en el sentido de un término distinto y, según su punto de vista expresado principalmente en sus primeros escritos, mejor para designar a Dios. Es la realidad de que el hombre se sabe absolutamente dependiente cuando es realmente capaz de desarrollar todo su talento religioso (que se da en todo hombre) y que le impulsa a buscar su propio lugar determinado por ese universo. De acuerdo con estas ideas, es en el corazón del hombre piadoso donde la teología adquiere su más clara definición; en el siglo XIX resultó muy fecunda esta concepción. Hemos de recordar además que, en un mundo en que la Iglesia como institución objetiva perdía cada vez más su antigua posición que hacía de ella uno de los poderes establecieos con capacidad para regir la vida de los individuos, el antiguo objetivismo había de quedar expuesto a nuevas dificultades. Se fue abriendo paso la idea de que aquélla era una posición simplista, el hombre religioso quedó sólo con sus propios recursos y sin poder apenas esperar ayuda alguna de la Institución. Esta creciente incertidumbre fue una poderosa razón para la búsqueda de nuevos caminos, como lo demuestra la formación de numerosas sectas precisamente en el siglo XIX (corrientes pietistas, grupos quiliastas, rup-

turas en el seno de las Iglesias, movimientos apocalípticos como el de los Mormones, etc.).

A estas mismas corrientes obedece la posición del danés Sören Kierkegaard, que en varios aspectos puede considerarse opuesto a Schleiermacher. En Kierkegaard, el individuo creyente termina por enfrentarse abiertamente a la Iglesia institucional. El hombre no puede quedar absorbido por ningún sistema y, en definitiva, será juzgado según su vida. Este autor fue poco estimado en su época, pero se ha convertido en el precursor clásico de la religiosidad predominante en la primera mitad de nuestro siglo.

Pero no todo el mundo aspiraba a distanciarse del idealismo burgués, que aún conservaba su capacidad de fascinación, especialmente por lo que se refiere a sus consecuencias científicas. Ya no había lugar a la antigua metafísica, en que durante tantos siglos se había fundado filosóficamente la fe. Con los avances de las ciencias naturales durante el siglo XIX, aquel idealismo venía siendo objeto de disputas cada vez más enconadas. La materia y el hombre como una forma material más atraían una creciente atención, y estos hechos tuvieron el efecto de fortalecer más que debilitar la tendencia de los estudios teológicos a situar el cristianismo sobre nuevas bases. De acuerdo con las ideas filosóficas y científicas del momento, surgió el deseo de acabar con el viejo supernaturalismo; en la ciencia y en la vida hemos de preocuparnos ante todo de la naturaleza y de este mundo. La Biblia pasó a ser una colección de documentos en que se da testimonio de una religiosidad del pasado; los escritos bíblicos son obra de unos autores humanos, y por ello han de ser estudiados desde un punto de vista crítico-histórico. En este sentido, una de las primeras y más sensacionales publicaciones fue *Das Leben Jesu*, de D. F. Strauss (1835), en que el relato evangélico es presentado como un mito, es decir, que hay una idea ofrecida en forma de narración histórica. Esta postura provocó una tempestad de protestas; la ulterior investigación crítico-histórica dejó anticuada la obra de Strauss, cosa que ocurre normalmente en los estudios científicos. Pero en principio la investigación se siguió desarrollando en el mismo sentido, y el Antiguo Testamento también fue sometido a este tipo de análisis. Igual cosa se hizo con la historia del cristianismo. De hecho, los métodos habituales de la investigación histórica fueron aplicados a la historia de la Iglesia y de los fenómenos religiosos que pueden clasificarse bajo el término de «cristianos».

La consecuencia fue que se abrió camino una nueva forma de opinar acerca de las religiones no bíblicas. Los orígenes de su estudio científico se remontan ciertamente a fechas anteriores al siglo XIX; ya el deísmo impulsó las investigaciones en este terreno. No es éste el momento apropiado para analizar la evolución de la historia de las religiones con mayor detenimiento. Esta joven rama de los estudios teológicos tiene importancia como síntoma de una nueva mentalidad: en principio, el pensamiento cristiano encuentra aquí su oportunidad para

juzgar científicamente las demás religiones. Se parte de un presupuesto básico: el reconocimiento de todos los fenómenos religiosos como emparentados entre sí precisamente porque son fenómenos humanos.

Todas estas actividades, científicas en principio, pero radicadas en una determinada convicción acerca de la fe, delatan la revolución en que el cristianismo se vio envuelto durante el siglo XIX. Ya había perdido su antigua condición de fe popular, y las Iglesias, que paulatinamente se iban distanciando del contexto natural de la sociedad, pasaron a ofrecer cada vez más el aspecto de asociaciónes de correligionarios, incluso entre los adeptos de los viejos credos. La fidelidad a la Iglesia se consideró asunto de decisión personal. Las distintas ramas de la cristiandad occidental no católica entraron frecuentemente en mutuos y graves conflictos, pero desde nuestro actual punto de mira advertimos que en realidad eran muy semejantes entre sí, pues todas ellas se enfrentaban al mismo problema: ser cristiano, en el siglo XIX, había pasado a ser asunto de elección personal. Era el creyente mismo quien decidía qué ideas iba a profesar: conservadoras o progresistas, ortodoxas o liberales y modernas. El cristianismo más tradicional ya no tenía la misma fuerza para imponerse como fenómeno social y cultural que en siglos anteriores.

En estricto paralelismo con las mencionadas tendencias de la decisión personal consciente y de la religiosidad subjetiva como consecuencia, las actividades misioneras estaban a cargo principalmente de asociaciones muchas veces interconfesionales y más o menos de carácter pietista, o incluso de individuos aislados. La Iglesia adquirió progresivamente el aspecto de una corporación coordinadora, mientras que la vida religiosa propiamente dicha tendía a desarrollarse en asociaciones formadas por personas que compartían una misma sensibilidad religiosa. Esta tendencia se hizo notar sobre todo en Holanda, pero también un poco por todas partes. Dentro del anglicanismo se desarrolló un sector, la Iglesia alta, que buscaba la aproximación con el catolicismo. También surgieron otros movimientos, por ejemplo, en Alemania, donde fue impuesta desde arriba la unión entre luteranos e Iglesias reformadas. Algo parecido cabe decir de Francia y de otros países.

El cambio de clima en el terreno de las ideas que se hizo sentir hacia finales del siglo repercutió en la vida religiosa con la consecuencia de que el modernismo perdió su anterior visión optimista y empezó a cargarse el acento en el pecado del hombre y la misericordia de Dios, pero la vida religiosa no acertó en la práctica a establecer unas nuevas bases eclesiásticas. Tal cosa no se conseguiría hasta el período que media entre las dos guerras mundiales, cuando se inicia el movimiento ecuménico, que al principio se dividía en tres ramas: la vida y la acción de los cristianos, la fe y la organización de la Iglesia, las misiones. Con ocasión de la gran conferencia celebrada en Amsterdam el año 1948, estos tres grupos se fundieron en el Consejo Mundial de las Iglesias.

En cuanto al catolicismo, que reconocía en el obispo de Roma su jefe espiritual, el «aggiornamento» o puesta al día no se inició realmente hasta la época del papa Juan XXIII. El giro decisivo se dio en el Concilio Vaticano II (1962-1965), que causó una conmoción en muchos aspectos dentro de la Iglesia católica. A partir de aquel momento, las relaciones de ésta con las restantes confesiones cristianas han adquirido un tono más positivo.

Durante el siglo XIX, el paneslavismo se convirtió en un elemento importante dentro de la cristiandad oriental, sobre todo en Rusia. Se atribuyó a los eslavos cristianos un papel casi mesiánico. En un mundo que, cristiano o no, había perdido el sentido de la redención por Cristo, este sector del cristianismo confirmaba y propugnaba la vigencia del evangelio. El movimiento se desarrolló primariamente entre filósofos y escritores, que en la práctica desconfiaban muchas veces de los dirigentes de la Iglesia rusa y, a su vez, eran también objeto de recelo por parte de éstos. Siguiendo los pasos de la política general rusa, la jerarquía eclesiástica trataba de extender su influencia a las demás Iglesias orientales, pero éste no era precisamente el objetivo que se habían propuesto los paneslavistas, que se inclinaban más bien a una actitud romántica y apocalíptica que adquirió cuerpo como mesianismo cristiano a través de su imaginación literaria. Sus ideas tuvieron cierta repercusión en Occidente, especialmente en el período entre ambas guerras mundiales.

El segundo hecho importante en la historia del cristianismo ruso fue la Revolución, que cercenó los vínculos entre la Iglesia y el Estado y redujo al mínimo la influencia de aquélla. Sobre todo al principio, la Iglesia hubo de sufrir persecución y se desarrolló una propaganda atea muy intensa. Sin embargo, su actitud, especialmente durante la Segunda Guerra Mundial, vino a demostrar que la Iglesia podía constituir una de las fuerzas morales del país. La Iglesia rusa también mantiene contactos con el movimiento ecuménico.

III. CONCEPTO DE DIOS

Todo el que piensa en Dios, piensa en un ser vivo, afirma Agustín de Hipona, y quien piensa en él correctamente, lo considera como la vida misma. En la Biblia aparece repetidas veces la expresión «el Dios vivo». Indudablemente, no es el cristianismo la única religión que concibe a Dios como la misma fuerza vital. Este término, por consiguiente, ha de definirse más específicamente.

Por de pronto, se afirma que este Dios es el Dios de todo el universo, al que creó y dio la vida. Este acto de creación no se sensibiliza ni se trata de hacer intuitivamente cognoscible a través de unos ritos. No hay nada parecido a un matrimonio sagrado entre la divinidad celeste y la diosa-madre tierra, sino que la tierra misma es obra de la Palabra divina. Para decirlo con mayor precisión, Dios es el absolutamente único, Señor invisible de cielos y tierra, Espíritu invisible y no creado.

Ante todo, el cristianismo halló en esta exclusividad divina un nexo con la cultura filosófica de tendencia monoteísta que se desarrollaba en el mundo en que inició sus pasos, y su carácter espiritual hizo posible una identificación con conceptos filosóficos tales como los de ser, razón y causa.

En segundo lugar, ese concepto de Dios encierra las bases del conflicto relacionado con la desacralización de la naturaleza y de la vida humana, en las que fuera de este Dios no hay otras fuerzas que intervengan. Si tenemos en cuenta la frecuencia con que estos temas aparecen en la predicación y en las declaraciones sinodales de la Antigüedad y de la Edad Media, caeremos en la cuenta de que los dirigentes espirituales trataban ante todo de educar a sus fieles en este sentido. Hasta la segunda mitad de la Edad Media y bajo la presión de determinadas circunstancias no parece que resurgiera el temor a que las fuerzas demoníacas de la naturaleza y de la vida aún no hubieran desaparecido del todo y que pudieran reaccionar amenazadoramente.

Pero el cristianismo, heredero en este sentido del judaísmo profético y apocalíptico, no es una religión cuyo interés primario se centre en la defensa de la vida como un fenómeno de la naturaleza. Este Dios no es ante todo el Señor de las fuerzas vitales del cosmos, sino del hombre, al que se revela como el justo. Como justo más bien que como Espíritu o Razón, que era la característica principal de la sustancia divina en la filosofía del mundo greco-romano. Dios se revela en su palabra como el Dios que cumple su promesa de renovar el mundo del hombre. La enseñanza de la Iglesia se centraba en esta idea, sin pretender dar una visión del significado religioso del cosmos. El dato capital es que Dios se revela como salvador de la existencia amenazada del hombre, con lo cual aparece como el Señor que funda su reino de justicia mediante el Mesías que envía.

Dios, Señor del pueblo de sus siervos, revela su soberanía especialmente en su providencia, al cumplir la promesa hecha a los Patriarcas. De ahí que sea el Dios de la historia. Su eternidad no es intemporalidad, en el sentido en que Platón concibe el tiempo en el *Timeo*. Dios es eterno por hallarse presente en toda contingencia terrena. Es eterno por estar presente en la nueva era terrena del Mesías. Pablo comentaba así las palabras del Profeta: «En un tiempo favorable te he respondido, en un día de salvación te he ayudado» *(Isaías*, 49,8). «Ved, ahora es el tiempo aceptable; ved, ahora es el día de la salvación» (2 *Corintios*, 6,2). Esta misma idea se expresa en las palabras iniciales del Cuarto Evangelio: «Y la Palabra se hizo carne, y habitó entre nosotros» *(Juan*, 1,14).

En la presencia de Dios en medio de la humanidad hallamos el rasgo característico de la concepción cristiana de Dios, y que no significa que Dios, aunque así ocurra de hecho, se refleje en la existencia de sus fieles, sino que él mismo está presente única y exclusivamente en el Mesías humano Jesús. Esto significa que Dios, en cuanto *persona*, se identifica con el hombre Jesucristo, y de ahí que este hombre pueda ser

llamado, con pleno derecho y de forma que quedan excluidos todos los demás, Dios. Jesús, la Palabra hecha carne, es llamado abiertamente Dios sólo dos veces en el Nuevo Testamento, concretamente en *Juan*, 1 y en *Juan*, 20,28. En este segundo pasaje se dirigen a Jesús estas palabras: «Señor mío y Dios mío». Hay que invocar como «Dios» al hombre Jesús, encarnación exclusiva de la soberanía de Dios. El es la intervención de Dios en favor de su pueblo, y así se identifica con Dios. Es lo que expresa la frase «El hombre Jesucristo es Dios». Es enteramente Dios, uno en el ser con el Padre celestial, y enteramente hombre, uno en el ser con nosotros, como lo expresa la fórmula ya clásica. Sin embargo, es una sola persona. En él mora toda la plenitud de la divinidad corporalmente, como se dijo en la *Epístola a los Colosenses* (2,9).

Aunque Cristo es concebido como Dios-hombre, distinto del resto de la humanidad en este sentido (ha vencido a la muerte, y en su condición de nuevo Adán ha recibido un nombre que está sobre todo nombre, el nombre de Señor [*Filipenses*, 2,6-11]), en modo alguno se supone que esté aislado de su pueblo. El es el primogénito de entre los muertos (*1 Corintios*, 15,20-23). Dios como *persona* sigue estando presente en medio de este pueblo, que, en consecuencia, puede decirse que se ha convertido en el cuerpo de Cristo. Sin embargo, puesto que el cuerpo propio de Cristo permanece invisible junto al Padre desde su ascensión a los cielos, y su pueblo sobre la tierra es todavía visible, se plantea el problema de cómo esta humanidad invisible de Dios en Cristo está presente en medio de su pueblo. Puede formularse así esta cuestión: ¿cómo puede este cuerpo de Cristo, que es su pueblo, ser un cuerpo vivo que prosigue su obra? La respuesta se ha dado en una concepción que, al igual que los primitivos elementos cristianos del concepto de Dios, es de origen judío. El Espíritu de Dios es el aliento que Dios ha infundido en sus criaturas (*Salmos*, 104,29ss; cf. *Génesis*, 2,7). Según el pensamiento profético, este Espíritu de Dios pasa a ser aliento vital de la nueva vida, la justicia otorgada bajo el Mesías. De esta forma, al Padre y al Hijo se añade el Espíritu Santo que, igualmente, es concebido como *persona* en el significado del término que más arriba hemos definido. El Espíritu Santo es la presencia de Dios y del Ungido de Dios en medio de su pueblo, y es, por consiguiente, igual y absolutamente Dios.

De este modo, y debido también a ciertas fórmulas que aparecen en el Nuevo Testamento, surge el concepto de la Trinidad, si bien en el Nuevo Testamento mismo no se ofrece una doctrina elaborada acerca de la Trinidad. Nadie ha dudado jamás de que Dios es uno y único; por el contrario, esta idea ha sido celosamente mantenida. Pero también es un Dios vivo, y en él hay un movimiento vital. Mejor aún, él mismo es la vida que hace posible la vida del hombre al crearlo, juzgarlo y renovarlo para la vida eterna.

La vida eterna no significa primariamente la inmortalidad. Esta expresión quiere decir, en primer lugar, que la vida humana ya no

estará bajo la amenaza de las fuerzas que podrían llevar al fracaso definitivo del hombre, entre las que el «último enemigo» (1 *Corintios*, 15, 26) es la muerte. Ciertamente, las formulaciones clásicas en que se vierte la proclamación de la Trinidad derivan de la filosofía griega, al menos por lo que se refiere a la terminología empleada, pero han de ser interpretadas en el conjunto de la proclamación bíblica, como se ve repetidas veces en la literatura teológica y especialmente en la homilética. Vistas así, manifiestan un trasfondo claramente diferenciado de aquella filosofía, susceptible de ser explicado a partir de los datos bíblicos de este concepto de Dios.

IV. RELIGIOSIDAD

Habida cuenta de su concepto de Dios, es de esperar que el cristianismo trate de realizar mediante su religiosidad práctica el reino mesiánico en la existencia humana. Ahora bien, esta realización entraña no sólo unos aspectos rituales, sino primero y principalmente éticos y dogmáticos. En la tradición profético-apocalíptica de las congregaciones más antiguas que conocemos a través del Nuevo Testamento resulta comprensible que se insista enérgicamente en la exigencia de justicia y de misericordia para con todos los necesitados, pero también qué el estudio de la Escritura (la Ley y los Profetas, como son llamados los Libros Sagrados de Israel) ocupe una posición preeminente. Se estudia la Escritura para poner de manifiesto su contenido mesiánico, su testimonio acerca de Cristo. De ahí que doctrina y liturgia no puedan separarse. Téngase en cuenta además que la primera congregación cristiana no era más que una secta judía firmemente adherida al culto del templo judío, que además tenía todo el aire de la Sinagoga, más acentuado aún en el caso de los cristianos que vivían fuera de Jerusalén, y que se retuvieron los principales elementos de los servicios sinagogales (lecturas bíblicas acompañadas de la correspondiente interpretación, salmos, plegarias). La arquitectura de las iglesias sólo más tarde, y nunca de forma completa, habría de adquirir el aspecto propio de un templo. La Iglesia es ante todo la casa del Señor a que su pueblo acude para encontrarse con él, no un santuario en el sentido estricto de este término. Más tarde, durante la cristianización de los paganos, sería raro el hecho de utilizar como iglesia un templo no cristiano.

No sólo están íntimamente unidas la doctrina y la liturgia; lo mismo puede decirse también de la ética y la liturgia. Quien es admitido en la Iglesia a través del bautismo no por ello recibe automáticamente la vida eterna, sino que pasa a una nueva existencia caracterizada por la obediencia a Dios, y ha de cargar con la plena responsabilidad de una libertad inherente a aquella vida nueva. Dicho de otro modo, tiene que cumplir, en el ámbito de la doctrina y de la vida, la profesión hecha en su bautismo.

1. *Culto*

En principio, los ritos cristianos se centran en torno a tres núcleos: el bautismo, la misa y las horas canónicas.

Desde tiempo inmemorial se ha afirmado que el bautismo es la acción por la que el hombre pasa de la muerte, de la vida vieja sin Cristo, a una nueva existencia orientada hacia la vida eterna. El bautismo es un sacramento, o una acción de Dios, invisible para el hombre, que se hace realidad en la acción visible de la Iglesia. Conviene considerar como sacramento del bautismo todo el conjunto de ritos, no sólo la inmersión o aspersión con agua. Podemos imaginarnos como sigue el bautismo que se practicaba antiguamente.

El candidato se preparaba para recibir el bautismo acompañado por las oraciones y el ayuno de toda la congregación (el ayuno se consideraba como un signo de arrepentimiento y de preparación para la nueva vida, pero al mismo tiempo tenía un valor ascético, en el sentido de que era preciso romper con el anterior estilo de vida). En la preparación para el bautismo tiene especial importancia el adoctrinamiento en todo lo relativo al mensaje cristiano: el individuo que piensa bautizarse recibe muchas veces la designación de «catecúmeno», es decir, el que recibe instrucción.

La ceremonia en sí comprende varios momentos: los exorcismos, la profesión de fe, la inmersión o aspersión, la imposición de manos por la que el recién bautizado recibe el Espíritu Santo. El neófito, que al principio del rito se había despojado de sus vestidos, recibe ahora nuevas ropas blancas y es conducido al lugar donde se reúne la congregación para participar ya del banquete sagrado, la comunión.

La finalidad del sacramento, por consiguiente, no es tan sólo la de perdonar los pecados, sino ante todo la de introducir en la nueva vida, la existencia con Cristo en el nuevo eón. Pero cuando el cristianismo pasó a constituirse en ingrediente esencial de la sociedad, surgieron las complicaciones. Las personas nacen en el seno de una sociedad, y ello vale también para el caso de una sociedad cristiana. Por el mero hecho de nacer, el hombre es absorbido, de hecho, en el círculo de los que ya pertenecen a la Iglesia de una u otra forma. Esto hizo que el significado del bautismo se alterara hasta cierto punto, como puede verse sobre todo en el bautismo de los niños. Los niños deben de haber sido bautizados ya en época muy temprana, quizá hacia la segunda mitad del siglo II. Es probable que los niños fueran considerados como elementos del ámbito social familiar y, cuando la familia era cristiana, como futuros miembros de la Iglesia. Se pensaba además que el bautismo, puerta de la nueva vida, era también un requisito de la victoria sobre la muerte. En el mundo antiguo el bautismo solía celebrarse en el día de Pascua, pero cuando había peligro de muerte, el bautismo podía tener lugar en cualquier otro día. Teniendo en cuenta la elevada proporción de la mortalidad infantil en el mundo antiguo, es lógico que los padres

desearan bautizar a sus hijos cuanto antes. Aquel deseo se apoyaba en la convicción de que el Dios trino y uno invocado en este sacramento era el que realizaba la salvación garantizada por el rito bautismal. No es el hombre el que realiza el bautismo, sea ministro o receptor del mismo, sino Dios. Este rito conservó todos los rasgos del bautismo de adultos, pero adaptado a los niños.

En conjunto, se puede afirmar que el bautismo de los niños se mantiene como norma en casi todas las iglesias cristianas. Sin embargo, especialmente durante la Reforma, no ha faltado oposición a esta práctica. Se invocó el bautismo de los adultos por considerar que el bautismo de la antigua Iglesia era cosa del demonio, ya que la Iglesia había dejado de poseer el Espíritu Santo y porque es preciso que el hombre se decida personalmente a favor de Dios, y que esa decisión sea sellada luego por el bautismo. De estos anabaptistas saldrían más adelante los mennonitas, que sólo bautizan a los adultos, y los baptistas. Incluso en nuestros días hay grupos que sólo reconocen el bautismo de adultos y rebautizan a los nuevos adeptos que ya han recibido el sacramento en otras confesiones.

El segundo núcleo de ritos se centra en la misa, término que empleamos aquí no como designación exclusiva del acto de culto católico, sino referido también, en nuestro contexto, a los servicios, muchas veces divergentes, celebrados cada domingo en las Iglesias surgidas de la Reforma.

El servicio católico clásico puede dividirse en dos partes: una parte preliminar (de la palabra) y el rito de la comunión. El primero consiste en la lectura y comentario de las Escrituras, con las respuestas de la congregación: plegarias y salmos. El antecedente de este servicio fue el de la sinagoga. La segunda parte, sin embargo, enlaza con el servicio doméstico, el rito de la comunión en que se celebra y actualiza la Cena del Señor, en que él mismo, invisible, se hace presente a su pueblo en virtud de las acciones sacramentales celebradas en la mesa del altar.

La sagrada comunión es el segundo de los grandes sacramentos del cristianismo. Se cuenta entre las más antiguas celebraciones rituales cristianas y deriva de la Ultima Cena compartida por Jesús y sus discípulos en la víspera de su muerte. En este sentido, constituye una conmemoración de los sufrimientos y la muerte de Jesús, aunque no se reduce a un puro banquete conmemorativo. Ya en la primera noticia transmitida por Pablo acerca de la Cena del Señor (*1 Corintios*, 10,16ss; 11,23-27), el banquete es recuerdo y proclamación de la muerte del Señor, pero también participación en el cuerpo de Cristo. En este contexto, la expresión «cuerpo del Señor» juega un importante papel con múltiples significados. Ante todo, se considera cuerpo del Señor la misma congregación; en segundo lugar, es importante el dato de que compartir la misma mesa hace que los comensales formen una sola comunidad por su unión con el Señor que distribuye sus dones; en tercer lugar, hemos de tener en cuenta que por su muerte y resurrección, es decir, por la

entrega de su vida, Cristo asegura a su pueblo la salvación y la vida nueva. Esta triple significación, que luego sería más ampliamente sistematizada, tuvo gran importancia ya desde los comienzos. El término «conmemoración, memoria» implica que los creyentes tienen conciencia de ser transferidos a la presencia de su Señor, que fue el primero en celebrar este banquete y que los confortó con la promesa de su retorno (con esta sagrada comunión se proclama la muerte del Señor hasta que él vuelva; 1 *Corintios*, 11,26). Sin embargo, dado que en el nuevo eón toda vida dimana de él y que su muerte es la base de la salvación, en la sagrada comunión el Señor es a la vez anfitrión y manjar: «Esto es mi cuerpo, esto es mi sangre» son las palabras usadas en relación con el pan y el vino de la última cena.

Los aspectos característicos del sacramento de la comunión, por lo que se refiere al «cuerpo», no fueron el único factor que hizo posible una diversidad de acentos acerca de la Cena del Señor. También influyó el carácter singular de la concepción cristiana del sacramento. Antes lo hemos descrito como la acción invisible de Dios en la acción visible de la Iglesia. Desde el punto de vista cristiano, este rasgo de lo invisible no significa solamente espiritual u opuesto a perceptible, sino también, y primariamente, lo que está aún oculto, por oposición a lo que actualmente se revela. De ahí que el sacramento siempre haya entrañado una cierta dimensión de provisionalidad, pues viene a constituir una anticipación de la vida eterna, la vida en el paraíso (que muchas veces se concibe como un banquete). En segundo lugar, se afirma que el ser del sacramento se constituye por la palabra de Dios que se une a los elementos (agua, pan, vino, aceite, etc.). La palabra de Dios pronunciada sobre el signo visible sigue siendo el elemento principal, no el rito mismo, que deriva toda su eficacia de la pronunciación de esa palabra divina. Sin embargo, el hecho de que la palabra posea una estructura física significa no sólo que en la comunión se ofrece una imagen de la plenitud, sino que Cristo está actualmente presente, aunque en la forma oculta de la acción visible de la Iglesia.

El sacramento, por consiguiente, puede ser concebido muchas veces más como una referencia, una proclamación de lo que Cristo hizo y de lo que hará de nuevo, aunque a veces se carga el acento sobre todo en la presencia de Cristo en el sacramento. La interpretación del sacramento, por consiguiente, puede abarcar una amplia gama de posiciones, desde la que sólo admite casi un puro valor simbólico, y en la que se atiende sobre todo a la congregación de los creyentes reunidas en memoria del Señor, hasta la concepción ultra-realista que, si bien no cuenta con respaldo teológico, aparece en ciertas devociones populares, como las que tienen por objeto las hostias sangrantes. Casi siempre las mismas Iglesias han insistido de una u otra forma en la presencia real de Cristo en la forma oculta del pan y del vino. La Iglesia católica occidental se sirvió para ello del concepto de «transustanciación» que, si bien deriva de la filosofía medieval, no puede considerarse meramente filosó-

fico. Significa que las palabras pronunciadas por Cristo sobre el pan y el vino en la última cena, repetidas ahora por el sacerdote sobre los elementos, hacen que Cristo se halle realmente presente, si bien la forma exterior del pan y del vino permanecen inmutadas. De esta manera se mantiene el misterio en el sacramento. La Iglesia oriental piensa materialmente lo mismo, y hasta las Iglesias de la Reforma, con diversas variantes, han conservado la idea de que el mismo Cristo está presente, en otras palabras, que él es el sujeto efectivo de la celebración.

El tercer núcleo de los ritos cristianos está constituido por las llamadas horas canónicas, oraciones fijas que se recitan en determinadas horas del día. Ya en la Sinagoga era conocida una cierta forma de horas canónicas, como la plegaria de la mañana y la de la tarde. Los grupos cristianos adoptaron esta práctica en época muy temprana. Estas plegarias eran frecuentemente cantadas. Resulta difícil establecer una clara distinción litúrgica entre plegaria e himno.

En estos servicios de oración se utiliza sobre todo el *Salterio*. Los himnos antiguos fueron compuestos también con intención de que fueran utilizados en estos servicios; no se trataba de meras composiciones literarias. Así, los poemas de san Gregorio Nazianzeno o de Prudencio. Durante la Edad Media se introdujeron por primera vez composiciones musicales en la misa.

La práctica de las horas canónicas floreció y estuvo muy difundida sobre todo entre los ascetas. El interés que por ellas demostraron surge de una compleja variedad de motivos. En primer lugar, está la consigna del «ora y trabaja». El hombre, que pertenece a Dios, tiene que esperar de Dios todo lo que necesita. Tiene que orar y pedir a su Dios que se lo conceda. También está obligado a alabarle por sus dones. Además tiene que recurrir a Dios en demanda de perdón y bendecirle por ello, y dentro de este marco de oración y alabanza ha de realizar su propia tarea. Todo cuanto hace es en virtud de haber recibido de su Señor el mandato y la capacidad para hacerlo, y su único deseo es la glorificación del nombre de Dios. En un mundo que consideraba el trabajo como un mal y una miseria, que concebía la libertad humana como fundada en el tiempo libre, las plegarias de las horas canónicas eran la protesta de unos hombres que habían aprendido a mirar su propia vida ante todo como servicio a Dios. Los que sirven han de obedecer, y el jefe espiritual de un grupo de ascetas (abad, literalmente, «padre»), como representante de Dios, ha de cuidar de que se mantenga esta actitud de obediencia. De ahí que las horas canónicas constituyeran también un acto de obediencia, dada la fijeza del esquema a que se atenían y la atención intensa y el esfuerzo pnemotécnico a que venían obligados los que tomaban parte en las plegarias canónicas. En este sentido, la oración se convierte también en trabajo. Pero había aún otro motivo. La obediencia a Dios es como la de un soldado a su capitán, y la tarea del soldado consiste en mantener el orden de Dios. Ya Tertuliano definía las horas canónicas como *stationes*, «guardias»: mediante

la oración se ejerce una vigilancia sobre el mundo frente a los ataques de los demonios. Oración y vigilancia, por consiguiente, van estrechamente unidas. El demonio puede atacar a los que duermen, pero el centinela que se mantiene en oración lo aleja. Este tema aparece una y otra vez en los himnos de las horas canónicas.

El servicio de las horas canónicas constituyó durante siglos la tarea «efectiva» del asceta. No se produjo cambio alguno hasta la aparición de las órdenes mendicantes, cuyo ascetismo se basó en orientaciones diferentes, y que consideraban la predicación y la enseñanza como medios adecuados para mantener la vigilancia contra los poderes del mal. Sin embargo, el servicio de las horas canónicas nunca cayó del todo en desuso. El catolicismo ofreció en el *Breviario* un compendio de las horas canónicas para quienes estaban impedidos de unirse a la oración coral (es decir, el servicio de las horas canónicas practicado en el coro de las iglesias monásticas o catedralicias) a causa de sus ocupaciones. En el protestantismo, este servicio se mantuvo bajo la forma de oraciones de la mañana, de la tarde y al sentarse a la mesa, y más claramente en los servicios de la mañana y de la tarde que se celebran en las iglesias, los maitines y las vísperas, que en las congregaciones poco numerosas adquieren normalmente un tono más íntimo.

El año eclesiástico, o calendario, se desarrolla en torno a las dos grandes festividades de Navidad y Pascua. También tiene importancia ritual. Aquellas fiestas no eran celebraciones originalmente cristianas. El primitivo grupo cristiano, que aún se mantenía dentro del judaísmo, celebraba las festividades judías y honraba también el «día de la Resurrección», es decir, el día siguiente al sábado, el primer día de la semana, como fecha especial con una plegaria matutina y un banquete ritual. Conforme fue aumentando la separación entre la Iglesia y la Sinagoga, se hizo sentir la necesidad de celebrar por separado la gran festividad judía de la Pascua, ya que la pasión y la victoria de Cristo habían ocurrido precisamente por las fechas de aquella celebración. La muerte y la resurrección de Jesús tenían el mismo significado salvífico que la Pascua de la Sinagoga.

La etapa de preparación para el bautismo, que tenía lugar en la víspera de la Pascua y en que tomaba parte toda la congregación mediante el ayuno y la plegaria, dio origen a la cuaresma, o tiempo de pasión, que constituye el preludio de la Pascua, fiesta de la resurrección. De origen judío es el período que sucede a la Pascua, que se prolonga durante siete semanas y finaliza con la fiesta de Pentecostés, relacionada en la Iglesia cristiana con la efusión del Espíritu Santo que se narra en los *Hechos de los Apóstoles* (2,1). Este ciclo pascual fue durante muchos siglos el único período litúrgico festivo. Las festividades pascuales siguen siendo las más importantes del folklore de la cristiandad oriental, incluyendo su porción rusa.

Las fiestas del nacimiento de Cristo tienen su origen en Egipto, y el antiguo nombre de Epifanía demuestra aún que la fecha del 6 de enero

se sigue celebrando como la aparición del Señor. En principio pretendía rivalizar con la fiesta egipcia de las aguas del Nilo. En Occidente, el día natalicio de Cristo se fijó en el 25 de diciembre, que terminó por desbancar al 6 de enero como día del Nacimiento del Señor. En la fecha del 25 de diciembre caía originalmente la fiesta que se celebraba en Roma en honor del Sol Invicto. Más tarde, en los territorios germánicos cristianizados, reemplazó a las festividades de la mitad del invierno. También esta celebración va precedida y seguida de los correspondientes períodos festivos. Algunas semanas antes—su número difiere en Oriente y Occidente—se celebra el adviento, que originalmente también era una etapa de preparación mediante el ayuno. A la Navidad sigue la fiesta de Año Nuevo y la de Epifanía o de los Tres Reyes, período que se prolonga hasta la cuaresma, que señala la iniciación del ciclo pascual. El tiempo que va desde la conclusión de las fiestas pascuales (Pentecostés o su octava, cuando se celebra la Trinidad) hasta el comienzo del adviento no posee especial carácter festivo.

Hay un segundo principio para la ordenación del calendario eclesiástico: la celebración de los santos, o del día en que «descansaron en el Señor»; el día de su muerte se cuenta como el de su nacimiento para la vida eterna. Ya en el siglo II se celebraban las fechas en que los mártires habían sucumbido, con ese valor conmemorativo. Sabemos el día en que murieron muchos de ellos, pero no el año. El mártir es específicamente, por la virtud del Espíritu Santo, testigo *(martys)* del triunfo de Cristo. Esteban, el primer cristiano que sufrió el martirio, vio al punto de morir los cielos abiertos y a Cristo victorioso a la derecha de Dios *(Hechos de los Apóstoles,* 7,55).

Dado que el año de la Iglesia es, de hecho, la expresión ritual del nuevo eón en el que los creyentes son hechos testigos por la virtud del Espíritu Santo de la victoria de Cristo, es comprensible que los aniversarios de los mártires y de sus sucesores, los santos, recibieran un lugar en el calendario de la Iglesia. Sin embargo, no se ha creado un rito especial para estas celebraciones, como tampoco ha ocurrido en el caso de las grandes festividades de Navidad, Pascua y Pentecostés, cuya forma de celebración es la misa. La conmemoración de los santos se celebra con los ritos acostumbrados de las horas canónicas y la misa, y sólo son mencionados en las oraciones, los himnos y, en todo caso, en la hagiografía. En el protestantismo, el calendario de los santos ha caído prácticamente en desuso, quedando algunos rastros de él únicamente en el luteranismo y en el anglicanismo, un tanto más apegados a la tradición eclesiástica.

Los santos cumplen un cometido importante en el cristianismo, por la confianza que se pone en su intercesión. Ocupan un lugar muy destacado en el catolicismo oriental y occidental. Como antes hemos observado, los mártires fueron los primeros en recibir la devota atención de los fieles. Su importancia reside no tanto en su firmeza frente a los perseguidores, sino más bien en el hecho de que con su constancia

dieron la prueba de que poseían el Espíritu Santo, por lo que se hicieron testigos de la victoria de Cristo sobre la muerte y el demonio. Puesto que la Iglesia comprendía en principio a todos los que participaban de la vida eterna con Cristo, los santos reunidos en torno a Cristo en los cielos, los mártires, fueron considerados, aunque ya no vivían en la tierra, como aliados de la Iglesia, capaces de interceder poderosamente en su favor ante Cristo. Además, los portadores del Espíritu Santo podían alcanzar también el perdón de los pecados. Los que habían sido débiles en los días de la persecución y se habían sometido a las medidas anticristianas de las autoridades recurrían a los mártires, que habían permanecido fieles, en demanda del perdón y la readmisión en la comunidad de la Iglesia. Ello dio lugar a numerosos conflictos con las autoridades oficiales de la Iglesia, pero no por ello se debilitó la convicción de que los mártires, como portadores del Espíritu Santo, estaban en condiciones de prestar una ayuda excepcional. Más adelante, cuando la función de los mártires fue transferida a los ascetas, que también habían vencido al mundo por la virtud del Espíritu de Dios, fueron ellos los encargados de prestar este tipo de ayuda. También tiene que ver con todo esto el hecho de que el pueblo veía en todas las desgracias, enfermedades y peligros un signo de la intervención diabólica, y ello sugirió el recurso a los santos en demanda de ayuda. Era frecuente acudir a sus sepulcros para obtenerla, y de ahí arranca el culto a sus reliquias.

En cierto sentido asumieron los santos las funciones que en los antiguos cultos correspondían a los poderes divinos benéficos; en consecuencia, muchas leyendas relativas a los santos presentan ciertos paralelos con antiguos mitos y sagas. De ello es, en parte, un ejemplo la devoción tributada a María. Puesto que Dios se concebía como masculino (Padre, Hijo y Espíritu Santo), la figura de la madre venía a satisfacer determinadas exigencias religiosas. Pero sería absolutamente incorrecto equiparar a María con la Diosa Madre conocida en el mundo mediterráneo no cristiano y más tarde también en los ambientes religiosos celtas, germánicos y eslavos. En primer lugar, María nunca ha sido considerada como una figura divina; es una criatura humana, la primera en recibir de Cristo la salvación, pero en ningún momento la presentan la teología o la liturgia como trascendiendo los límites de su condición de criatura. Es honrada como Madre de Dios, pero este título redunda en honor de Cristo como Dios, no de María como diosa, al menos en la predicación y en la enseñanza de la Iglesia. Se afirma que su intercesión es poderosa y ha sido centro de una intensa devoción. Esta devoción ha ido creciendo rápidamente hasta los tiempos recientes, como lo prueban las festividades de la Iglesia y el hecho de que a lo largo de los siglos XIX y XX el catolicismo juzgara conveniente dogmatizar hasta cierto punto la mariología, como manifiestan el dogma de la Inmaculada Concepción de María en 1854 y el de la Asunción corporal a los cielos en 1950. Además, la devoción a María se vio muy

fortalecida por sus apariciones en Lourdes en 1858 a Bernadette Soubirous y en Fátima en 1917.

El culto a los santos, desde el punto de vista de la devoción popular, alcanzó su punto culminante a finales de la Edad Media, cuando las gentes que veían su existencia amenazada de todos lados buscaron unos valedores en sus necesidades. La Reforma consideró esta tendencia a recurrir a los santos como un ataque a la soberanía de Dios, una desconfianza de su misericordia y un menoscabo del honor debido a Cristo. En consecuencia, adoptó una postura firme contra el culto tributado a los santos.

La medida en que la Reforma trató de reducir los fenómenos religiosos que desde su punto de vista consideraba «instituciones humanas» no viene dada únicamente por su actitud con respecto al culto de los santos, sino que se expresa también en su doctrina sobre los sacramentos. Antes hemos indicado que la noción de sacramento comprende numerosos aspectos. Originalmente se distinguían diversas acciones de la Iglesia, por ejemplo, el bautismo, la sagrada comunión, la predicación, la caridad, etc., pero el término de «misterio», *mysterion*, se usaba con preferencia para indicar que en todas esas acciones tiene lugar una intervención de Dios. Sólo en la Edad Media, y especialmente en el pensamiento escolástico occidental, se sintió la necesidad de sistematizar esa acción sacramental de la Iglesia. En el curso del siglo XII se distinguieron siete sacramentos (bautismo, confirmación, penitencia, comunión, orden sacerdotal, matrimonio y sacramento de los enfermos o extremaunción) y otras acciones de carácter menos claramente sacramental, los sacramentales. Originalmente prevaleció la definición de san Agustín: «La Palabra (de Dios) adviene al elemento y éste se convierte en un sacramento que, por consiguiente, es también, de hecho, una palabra visible». Esta definición fue mantenida durante la Edad Media, y el mismo Lutero la tiene por correcta. En ella se carga el acento no sobre los elementos, como si éstos se convirtieran automáticamente en sacramentos por su mero uso ritual, sino en la Palabra de Dios, que también se da en otras formas, la predicación y la enseñanza. Sin embargo, incluso en tiempos antiguos hay indicios de que el sacramento terminó por considerarse definitivamente como una acción especialmente religiosa y con capacidad salvadora; luego los ritos de la Iglesia hicieron que los elementos fueran considerados como instrumentos de salvación. El sacerdote realiza la acción consecratoria, la Palabra de Dios de que hablaba san Agustín se convierte en parte del rito y deja de ser el factor realmente constitutivo del sacramento.

Después de la Edad Media evolucionaron los sacramentos en el sentido de acciones sagradas *sui generis* en la teología y, en mayor grado, en la devoción popular y en la práctica de la Iglesia. Así puede verse con respecto a la sagrada comunión y otros sacramentos. La doctrina de la transustanciación, la forma en que se distribuía la comunión (por ejemplo, durante unas misas silenciosas) y la forma de tratar la hostia

consagrada (reserva y adoración) dieron origen a la idea de sacramento en que el pueblo era un elemento constitutivo nominal, pero no efectivo. La creencia en milagros atribuidos a los elementos consagrados, especialmente en la Edad Media, demostró que la noción de sacramento podía evolucionar en el sentido de una acción sagrada y santificante aislada junto a la Palabra de Dios, llegando en algunos casos a sobreponerse a ésta. La Reforma reaccionó contra esta tendencia. El número de los sacramentos se redujo a los dos instituidos por Cristo, el bautismo y la comunión, y los otros, que la teología católica se esforzaba por hacer derivar directamente de Cristo, fueron considerados como instituciones humanas, no de Cristo. A finales de la Edad Media y por influjo de la teología occidental, también la Iglesia oriental reconoció los siete sacramentos.

2. *Etica*

En la introducción a este cuarto apartado decíamos que ética y liturgia están íntimamente unidas. El hombre que ha sido llamado y convertido en nueva criatura por Dios, cuya fe es confirmada por el bautismo, queda en una situación en que, por una parte, tiene conciencia de haber sido salvado, pero, por otra, sabe que esa salvación conduce a la libertad. Ya es capaz de vivir conforme a la Ley de Dios. Pero hay otro factor, y es que, si bien el creyente ha sido trasladado a la vida nueva y a la edad nueva inauguradas por Cristo, su realidad permanece aún oculta y sólo es visible a través de la fe. Se hará completamente manifiesta tan sólo en la plenitud de los tiempos y en un momento determinado por Dios. De ahí que la vida cristiana se rija no únicamente por la fe, sino también por la esperanza. El tercer factor en la ética cristiana consiste en que la plenitud de los tiempos que espera el creyente no supone su propia salvación personal aislada, sino la revelación del reino de Dios, el reino de paz para todo el mundo. El creyente no forma parte tan sólo de un grupo de elegidos sin relación alguna con el resto de la humanidad, pues su elección ha de considerarse como una llamada por la que Dios convoca a sus servidores para que sean instrumentos en la realización de su reino. Y esa voluntad abarca a todos los hombres. Los confines de la tierra verán la salvación de Dios. La elección recae primariamente sobre Cristo, en quien se concentra el pueblo elegido, y luego sobre los creyentes, que son hechos miembros de Cristo. Este Cristo elegido ha sido enviado al mundo, y también sus miembros son enviados al mundo en que su mensaje de salvación aún no ha sido escuchado ni formulado, pero que es un mundo que pertenece a Dios. De este modo adquiere la caridad toda su importancia en la ética cristiana.

La conexión entre la liturgia y la ética cristiana se da en la tensión religiosa que entraña la idea de que el reino de Dios ya se ha iniciado con Cristo, aunque su plenitud pertenece al futuro. La capacidad inspiradora de la ética cristiana reside en el primer dato, y la liturgia le

da su forma de experiencia. Pero el hecho de que este reino está aún incompleto y oculto implica la tarea de proclamar la realidad del amor de Dios en el mundo actual.

Este amor, concebido como voluntad de Dios de salvar a todas sus criaturas, se entiende como plenitud de la Ley, concepción derivada de la fe de Israel. Cuando se le preguntó cuál de los mandamientos era el más importante, Jesús respondió: «Escucha, Israel: 'El Señor Nuestro Dios, el Señor es uno; y tú amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas'. El segundo es éste: 'Amarás a tu prójimo como a ti mismo'. No hay mandamiento mayor que éstos» *(Marcos,* 12,29-31). En su versión añade Mateo *(Mateo,* 22,40): «De estos dos mandamientos penden la Ley y los Profetas». Estos pasajes se basan en *Deuteronomio,* 6,4ss y *Levítico,* 19,18. El creyente debe amar a los demás hombres como prenda de que ama a Dios, a un Dios que amó tanto al mundo que le entregó su hijo unigénito *(Juan,* 3,16).

Pero el término «prójimo» plantea un problema. En el pasaje del *Levítico,* 19,18 el prójimo es un miembro del propio pueblo. En el Nuevo Testamento, el término empleado significa propiamente el «vecino». La predicación profética, sin embargo, había hecho entrar el mundo de las naciones dentro del campo de visión de la cristiandad, con lo que el deber de amar al prójimo adquirió un significado más amplio. Porque en Cristo se ha manifestado el Señor de todo el mundo, y por ello ha quedado suprimida la división entre judíos y gentiles (cf. *Efesios,* 2,11-20). En esta perspectiva escatológica, el prójimo es el «semejante», y un extraño es también un semejante. Es de notar que en la parábola del buen samaritano *(Lucas,* 10,30-37) el prójimo de la víctima judía es el extranjero, idea que también expresa Mateo en su parábola del juicio final, en que las naciones que nunca llegaron a conocer al Señor son admitidas en su reino por haber amado a sus semejantes necesitados *(Mateo,* 25,31-46).

Los elementos del sistema ético antes mencionados pueden tener una aplicación práctica tan amplia que los resultados son a veces contradictorios. En la introducción a este estudio llamábamos la atención sobre el hecho singular de que el cristianismo pasó a ser la religión de los grandes conquistadores, cuyas acciones estuvieron muchas veces claramente marcadas por la violencia. No es ésta la única paradoja del *ethos* cristiano. Otra es el conservadurismo característico de una religión que durante tanto tiempo formó parte del aparato estatal y de la sociedad, un rasgo que ideológicamente puede explicarse por el hecho de que el cristianismo legitima sus empresas por referencias a la verdad que Dios dio a conocer a los Patriarcas o que los Apóstoles recibieron de Cristo y luego comunicaron sin alteración alguna, mientras que la predicación de la Iglesia se orienta primero y principalmente hacia el futuro.

Esta misma paradoja se manifiesta, bajo apariencias un tanto dis-

tintas, cuando la Iglesia, dominada por los grupos dirigentes de la sociedad, practica la caridad para con los pobres y les presta su ayuda, pero mantiene las barreras de clases y rechaza cualquier sentimiento de solidaridad con los pobres, mientras que al mismo tiempo puede haber creyentes que simpatizan con ellos y por este motivo se enfrentan con las autoridades de la Iglesia. En ambos casos, los implicados creen sinceramente que está en juego el *ethos* cristiano. Pero semejantes contradicciones no han logrado hacer inviable el cristianismo. Por el contrario, han servido para impedir que se identificara con un determinado modelo cultural o social. La capacidad del cristianismo para adaptarse, de que ya hemos hablado, que tan notablemente contrasta con la exclusividad estricta de su concepto de Dios, tiene mucho que ver con este fenómeno. El verdadero problema está en la polaridad entre la convicción de que el reino de Dios ya ha venido en Cristo, una convicción que la historia del cristianismo se ha encargado de demostrar que es decididamente conservadora en sus consecuencias, y la convicción de que el juicio de Dios aguarda su plenitud para el futuro, cuyas consecuencias resultan revolucionarias en la práctica.

Volviendo al gran mandamiento como núcleo de la ética cristiana, y en particular al mandamiento del amor al prójimo, ya veíamos antes que esta noción se amplió por influencia de la visión escatológica, de forma que prójimo ya no es el compatriota o el correligionario, sino todo semejante. De esta idea surge el hecho singular de que el cristianismo interpretara el mandamiento del amor como algo que ya era conocido por toda la humanidad. En consecuencia, los Diez Mandamientos pudieron tomarse como si fueran el código «natural» de la moralidad, lo que facilitó mucho la acomodación del *ethos* cristiano al mundo no cristiano. Esta interpretación se desarrolló ya en época antigua, y de ahí que no resultara difícil en absoluto acomodar la validez de un *locus communis* de la ética no cristiana, concretamente, la idea de las cuatro virtudes más importantes, la paciencia, la prudencia, la justicia y la fortaleza, a la ética cristiana. La proposición fundamental de Tomás de Aquino es que el cristianismo no debe intentar la abolición, sino la perfección del orden creado existente. De esta forma, las llamadas virtudes cardinales vinieron a añadirse a las denominadas teologales: fe, esperanza y caridad.

Pero ¿en qué orden han de estimarse estos valores morales? En un esquema en que la gracia no suprime, sino que completa la naturaleza, se tiene por axiomático que las virtudes teologales son superiores a las «naturales». Además, la dirección en que avanza el creyente es el futuro. Está en camino hacia la ciudad de Dios, hacia el *esjaton*, es decir, hacia el reino en que prevalecerá la justicia. Pero si el hombre, que es miembro del cuerpo de Cristo, colabora en su realización, ha de reconocer que la decisión y la fuerza son de Dios. Porque el reino de Cristo no es de este mundo. No es el resultado del esfuerzo humano, que frecuentemente está cargado de iniquidad, ni puede ser juzgado de acuerdo

con las valoraciones del mundo viejo. Este reino procede de Dios, que ha enviado al rey de estos dominios, y se juzga de acuerdo con las exigencias que Dios impone a sus servidores. Cierto que en un principio se concebía el reino como destinado a actualizarse sobre la tierra: la Jerusalén santa que desciende de los cielos *(Apocalipsis,* 21,2-10). Pero la metáfora apocalíptica sugería la concepción de una *Jenseitigkeit* (el más allá) que tenía sus raíces en el mundo no judío por el que se difundió el cristianismo. La idea principal se refería al paso de la vida humana de la materia a la eternidad y a la inmutabilidad del mundo divino.

De esta forma, el creyente llega a considerar su propia vida como un camino que le lleva a los cielos. El *esjaton* se convierte en una realidad situada más allá de esta vida terrena y temporal. Pero en este caso, la renuncia a las posesiones terrenas se convierte en objetivo primario del estilo de vida cristiano, y se forja una imagen en que el valor del hombre se mide conforme al grado de desasimiento de las cosas terrenas a que ha llegado. Esta convicción, fundamentalmente ascética, lleva a una valoración que podemos calificar como jerárquica, ya que quien ha avanzado más por el camino del cielo está obligado, por exigencia del amor, a procurar que los rezagados se acerquen también más a su meta, el cielo. Así se afirma decididamente en las obras, que tanto influyeron, de Dionisio Areopagita. Así es cómo los sacerdotes reciben la misión de actuar como intermediarios, constituyendo el eslabón entre el cielo y los laicos. Pero de esta forma se llega también a la creación de un espacio sagrado, una realidad santa intermedia entre la realidad terrena y la celeste. A Dios sólo es posible llegar a través de este espacio intermedio y de esta realidad mediadora.

La Reforma se opuso enérgicamente a esta concepción. Aceptó la creencia de que el hombre es instrumento en la obra de Dios, pero se negó a reconocer a ningún ser humano la condición de intermediario al lado de Jesucristo. Todo creyente es un sacerdote, pues en su bautismo se le ha conferido el Espíritu Santo y es unido a Jesucristo, que le admite a la presencia de Dios Padre. Se rechaza así cualquier jerarquía de intermediarios y de etapas mediadoras entre el cielo y la tierra. Todo hombre sirve desde su fe a Dios con igual plenitud, sin importar que ejerza un oficio mundano o espiritual; un oficio equivale a un ministerio.

El hecho notable, sin embargo, es que esta concepción no puso término a la *Jenseitigkeit* del *ethos* cristiano en la historia del protestantismo. En ciertas versiones del luteranismo, por ejemplo, la idea de que toda función ha de estimarse sacerdotal llevó a una distinción entre la labor de la Iglesia y la que correspondía a las autoridades gobernantes: ambas son instrumentos en manos de Dios para la realización de sus designios. Las autoridades terrenas son responsables de mantener el orden sobre la tierra en obediencia a Dios, mientras que las autoridades de la Iglesia tienen a su cargo la reconciliación con el cielo, la predicación y la administración de los sacramentos, y no deben interferir en la labor de las autoridades terrenas.

Los grupos calvinistas adoptaron un punto de vista diferente. Toda obra realizada por obediencia a Dios se considera aquí agradable al Señor, pero la administración de la Iglesia está a cargo de personas elegidas de en medio del pueblo de Dios, y su tarea no se considera diferente, de forma que el campo de su responsabilidad se extiende también a las actividades mundanas.

Pero lo más importante en la ética cristiana es el mandamiento de amar a Dios y al prójimo. Por amor se entiende aquí la justicia en el sentido bíblico del término, como fidelidad al mandamiento divino de cuidar de la creación o, dicho en términos modernos, de hacer que este mundo resulte un lugar habitable. El mensaje cristiano implica que Dios lo quiere así y que está dispuesto a hacerlo realidad mediante la encarnación de su Palabra. De esta forma, el primero y más importante de los mandamientos que exige el amor en devoción a Dios adquiere automáticamente una significación ética. Pues en la fidelidad a Dios se apoya el mandamiento de la fidelidad a su criatura, el prójimo.

Antes hemos aludido a la paradoja de que la ética cristiana tiene con frecuencia un matiz conservador y, al mismo tiempo, un tono revolucionario. Como indicábamos, ambas posturas y posibilidades están en condiciones de buscar su inspiración en la estructura bíblica de la ética cristiana. Ha habido épocas en que la tendencia conservadora se imponía. En esos casos, la forma cristiana de vida, fundada en una actitud de obediencia a los mandamientos de Dios, se vuelve estática, y las normas de la vida cristiana se interpretan en el sentido de mandamientos eternos o, lo que es más peligroso, como leyes que rigen la estructura de la naturaleza humana. Cualquier aberración se considera pecado. El cristianismo, sin embargo, se ha mostrado hasta el presente dotado de flexibilidad suficiente, ya que el otro elemento, la idea de transitoriedad, el sentirse en camino hacia la revelación de un futuro de justicia, nunca ha dejado de influir. En consecuencia, se ha creado lo que podríamos llamar una ética de la provisionalidad. Las normas que rigen el vivir cristiano adquieren un carácter provisional, sirven como orientaciones para la obediencia impuesta a la libertad cristiana. En un mundo cambiante aparece entonces que el gran mandamiento ha de interpretarse no tanto como un breve resumen de diversas normas y regulaciones en que se contiene la necesaria explicación, sino como la brújula que ha de determinar el curso y la posición en cada momento y en cada situación humana.

3. *Doctrina*

Cuando se menciona la doctrina cristiana, ha de tenerse en cuenta que en realidad se alude a la enseñanza cristiana acerca del mensaje que entraña la obra de Cristo. Incluso si el contenido de ese mensaje se formula en términos del ambiente filosófico en que se desarrolla el cristianismo, ello no significa que la doctrina cristiana tenga realmente el carácter de una filosofía. Lo que pretende el mensaje cristiano es

proclamar a Jesús como Señor, Mesías enviado por Dios, y lo hace mediante el relato de su obra, tal como aparece consignada en las Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento.

La esencia de esta enseñanza está contenida en la clásica confesión de fe, entre cuyas versiones la única común a toda la cristiandad es el Credo de Nicea. El Credo de los Apóstoles es un desarrollo de la Regla de la Fe conocida en Roma desde el año 200 aproximadamente, y está en uso tan sólo en Occidente. En cuanto al Credo de Nicea, se trata de un símbolo oriental (aquí, «símbolo» significa meramente «credo») que probablemente estaba en uso en Palestina hacia el año 300. Fue ampliado con la adición de ciertas precisiones dogmáticas formuladas en Nicea el año 325, confirmado y nuevamente ampliado en Constantinopla el año 381, adquiriendo así su forma actual. A partir del siglo VI (en Roma, sin embargo, sólo desde el siglo XI), la fórmula occidental incluye una inserción en el artículo referente al Espíritu Santo que era rechazada, sobre todo por motivos litúrgicos, en Oriente. Esta adición habla del Espíritu Santo que procede del Padre *y del Hijo* (el llamado *filioque)*, y desde aquella época viene siendo motivo de disensión entre ambos sectores de la cristiandad.

De la doctrina acerca de Dios ya nos hemos ocupado en la sección sobre el concepto de Dios. Pero la enseñanza de la Iglesia se centra en la proclamación de la manifestación de Jesús, que es la Palabra de Dios y está junto al Padre desde toda la eternidad, que por nosotros y por nuestra salvación se hizo carne en el seno de la Virgen María por obra del Espíritu Santo. La virginidad de María ha adquirido importancia extraordinaria, sobre todo como objeto de devoción, y en ella se inspiró durante siglos el ideal de la virginidad ascética. Sin embargo, es dudoso que tal fuera la intención original. Quizá sea mejor suponer que la concepción virginal es un recurso para acentuar la intervención de Dios en la historia de los hombres a través de la encarnación de su Hijo. Dios y el hombre se unen en el nacimiento de Cristo.

El credo se refiere luego a la pasión de Cristo, a su muerte y resurrección, de acuerdo con el esquema de los evangelios, que no recogen la biografía de Jesús de Nazaret, sino más bien la acción redentora del Mesías, y que apenas ofrecen noticias sobre la evolución biográfico-psicológica de este hombre. Sigue luego lo referente a su ascensión a los cielos, su entronización victoriosa a la derecha del Padre y la promesa de su venida como juez. Los datos del Nuevo Testamento se disponen conforme a este esquema: la obra de la salvación y los testimonios del dominio mesiánico se centran precisamente en la muerte sobre la cruz y en el milagro de la resurrección, que supone la victoria sobre el último enemigo, la muerte.

Un factor adicional importante es el hecho de que en todos los credos, la serie de acontecimientos redentores se determina en el tiempo; tienen lugar bajo Poncio Pilato, el procurador romano de Judea en aquella época. Con ello queda claro que el relato primordial del mensaje

cristiano no es un acontecimiento que pueda repetirse arbitrariamente. En este sentido, hay coincidencia total con la visión apocalíptica desarrollada en el judaísmo tardío, que mira hacia adelante, a un punto en que todo cambiará, en que los hombres de la antigua edad desdichada serán trasladados al nuevo eón de la salvación. Se menciona a Poncio Pilato a fin de indicar que el cambio tan esperado ya ha empezado a producirse. De manera semejante, en el Evangelio según Lucas se alude al nacimiento de Cristo bajo Augusto *(Lucas,* 2,1) y a la predicación del Bautista bajo Tiberio *(Lucas,* 3,1), con la que es presentado Jesús en su condición de Mesías. La observación adicional a propósito de la resurrección «según las Escrituras» indica que la explicación ha de buscarse en el sentido de la apocalíptica, no en un deseo de escribir historia. Que el Señor ha resucitado «según las Escrituras» es una fórmula que, a través de 1 *Corintios,* 15,3ss, nos remite al estudio de las Escrituras al estilo de la apocalíptica judía. Por Escrituras se entienden aquí los Profetas, cuyas palabras, se afirma, han tenido cumplimiento en la resurrección.

La resurrección es el tema central de la enseñanza cristiana. Sus posibilidades históricas y físicas han dado lugar a frecuentes discusiones. En este sentido, la resurrección era más fácilmente aceptable para un mundo en que la mayor parte de los intelectuales veían el mundo como una combinación de fuerzas misteriosas; nuestro caso es distinto. La resurrección de Cristo significaba la confirmación de su soberanía. Dentro de este marco, muerte y resurrección pueden definirse de distintas formas: como signo de la obediencia del Justo a Dios, como expiación de los pecados de la humanidad, como rescate por los prisioneros del Malo, como justificación de los impíos, como muerte de nuestra muerte y vida de nuestra vida. Pero la resurrección de Cristo, como elemento fundamental de la fe cristiana, tiene un futuro ulterior, una prolongación en el tiempo. La predicación cristiana ha insistido muchas veces en que el cumplimiento ya está aquí, pero que la plenitud de los tiempos aún no ha llegado. Cristo reina ya sobre sus fieles por la virtud del Espíritu Santo, que actúa a través de los sacramentos y la proclamación del mensaje de Cristo consignado en la Sagrada Escritura, pero también a través de la conducta de los creyentes como instrumentos de la voluntad salvífica de Cristo en un mundo que aún no es cristiano.

La enseñanza cristiana centra todo su interés en este mensaje relativo a Cristo, que en su condición de Señor de los creyentes forma su comunidad, la Iglesia. Esta comunidad ha de entenderse integrada por todos los que se entregan a Cristo y han sido santificados por él para su servicio. Como todo esto, sin embargo, se realiza en y a través de un mundo visible, la Iglesia puede describirse también como la comunidad en que se realizan los sacramentos, las acciones sagradas. Es la comunidad de un pueblo que ha sido trasladado de la muerte de la culpa y el pecado a la nueva vida. La comunidad de los seguidores de Cristo abarca a todos aquellos cuyos pecados han sido perdonados

confiar en que les será otorgada la herencia de la vida eterna. Antes ya hemos indicado que esta vida eterna no debe interpretarse primariamente como una inmortalidad sustancial, sino como una existencia en que la muerte, el último enemigo del hombre, ha sido vencida. En la sección dedicada a la antropología volveremos nuevamente sobre este punto.

Dentro del cristianismo varían las opiniones acerca de la clase sacerdotal. El cuadro que nos trazan al respecto las epístolas paulinas no está del todo claro. Sin embargo, dentro de la vaguedad de los rasgos transmitidos se puede advertir que se atribuye una posición especial a los Apóstoles, los discípulos designados por Cristo para continuar su labor. Poseen el Espíritu Santo y a ellos corresponde tomar las decisiones últimas en materias de doctrina y vida. Es dudoso que los Apóstoles y sus sucesores puedan ser llamados sacerdotes en el mismo sentido que los ministros del culto en el templo de Jerusalén o en las religiones no cristianas. Ciertamente, esta comparación se impone y muchas veces se ha formulado. Pero lo cierto es que faltan casi por completo los términos acostumbrados para indicar la condición sacerdotal. El jefe efectivo de la congregación es el *episkopos*, el hombre a quien se confía la vigilancia sobre la congregación. Junto a él están los *presbyteroi*, los ancianos, y los *diakonoi*, literalmente, «servidores». En el Nuevo Testamento se mencionan otros oficios: profetas, doctores, etc., pero no cumplen funciones propiamente sacerdotales, como era de esperar en una congregación que tiene todo el aspecto de una sinagoga. Puede decirse que la energía con que se atribuye a Cristo el título de sumo sacerdote en la *Epístola a los Hebreos* indica más bien que los dignatarios de la comunidad difícilmente serían considerados sacerdotes. Al obispo, jefe principal de la comunidad, se aplican los títulos de pastor y doctor, pero no el de sacerdote, al menos no al principio. Pero cada vez se acentuó más la tendencia a considerar al celebrante del sacramento de la sagrada comunión, es decir, al obispo en primer lugar y luego también a su representante, el presbítero, como dignatarios sacerdotales. La razón es que la comunión fue adquiriendo gradualmente el carácter de un sacrificio debido a la insistencia en que en el sacramento se hacían presentes Cristo crucificado y su sacrificio sobre la cruz.

De esta forma, a lo largo del tiempo, se fue creando una clase sacerdotal, y a finales del período antiguo ya estaba completa esta evolución. Sin embargo, se insiste al mismo tiempo en que el verdadero cuerpo sacerdotal está integrado por todos los bautizados. Son el cuerpo del Señor y en virtud del sumo sacerdocio que posee Cristo también ellos han de ser considerados sacerdotes, como pueblo que cumple el servicio de la expiación y la santificación en favor del mundo. Esta convicción fue expresada ya en el siglo II y se mantuvo hasta finales del período antiguo. Sin embargo, la evolución de la sociedad cristiana ha añadido un fuerte acento sacerdotal al ministerio eclesiástico específico. La Iglesia constituye el sector sacral de la sociedad cristiana, y sus servi-

dores cumplen los oficios de la expiación y el culto divino. Hugo de San Víctor (muerto en 1141), por ejemplo, definía las autoridades eclesiásticas y secular como los dos costados del cuerpo único de Cristo, el mundo cristiano. Durante la Reforma se suscitó la oposición a este aislamiento de una clase sacerdotal separada y se acentuó el sacerdocio común a todos los fieles, si bien no se produjo ningún movimiento tendente a suprimir un ministerio especial encargado de asegurar los diferentes servicios de la Iglesia (servicio de la Palabra y de los sacramentos, administración, acción diaconal, etc.). Lo que ocurrió fue que algunos grupos minoritarios que se organizaron como sectas no designaron ministros oficiales, sino que aceptaron a los individuos que poseían dones del Espíritu Santo como predicadores de la voluntad de Dios y encargados de realizar su obra.

La doctrina católica sobre la Iglesia incluye también la primacía del obispo de Roma. Como sucesor de Pedro, príncipe de los Apóstoles, confortado con la promesa hecha por Cristo de que su fe nunca fallaría, encargado de guardar el rebaño de Cristo, el obispo de Roma ocupó desde antiguo una posición preeminente en la Iglesia cristiana, en la que es reconocido como primado. La interpretación de esta dignidad, sin embargo, suscita dificultades. ¿Es el primero entre iguales, es decir, entre los demás obispos o los patriarcas de Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén, o es superior a todos ellos? Los protestantes, en conjunto, sostienen un punto de vista diferente acerca de la tradición apostólica de la dignidad sacerdotal, dando por supuesto que al quedar fijada la doctrina de los Apóstoles en el Nuevo Testamento finalizó su tradición efectiva. En consecuencia, no están dispuestos a ver en el Papa de Roma sino el jefe eclesiástico de una determinada congregación, estimando que su oposición a la Reforma es un abuso de poder de signo demoníaco. La Iglesia se mantiene en virtud de la doctrina transmitida por los Apóstoles y no por lo que se considera una tradición humana.

En la doctrina cristiana es considerada la Iglesia como el pueblo nuevo sobre el que recae la misión de llevar el mensaje de su Señor hasta los confines de la tierra. En otras palabras, la doctrina de la Iglesia incluye también la exigencia de desarrollar una labor misionera. Una vez que ha llegado el reino de Dios y la verdad divina ha sido revelada en Cristo, han de imponerse por todas partes. Cierto que esta idea ha degenerado frecuentemente en aberraciones. A comienzos de la Edad Media y también durante las conquistas ibéricas en América Central y del Sur se sentían muchas veces los misioneros poseedores ilustrados de la verdad en comparación con los paganos que vivían en tinieblas. Estaban además convencidos de que los conquistadores desarrollaban una acción meritoria con sus expediciones. También es verdad que a veces prevalecía el sentimiento de haber sido enviados por Cristo para limpiar el mundo de demonios y para ayudar a otras gentes. En cualquier caso, la actividad misionera ha de mirarse como consecuencia de la doctrina sobre el *esjaton*. De la escatología nos ocuparemos más adelante.

V. CONCEPTO DEL HOMBRE

En la primera sección de este compendio sobre la religión cristiana señalábamos que el hombre se concibe como *persona*. Es primero y ante todo servidor de Dios el Señor. La antropología cristiana está influida en sus diversos aspectos por esta convicción, incluyendo aquellos casos en que se presta especial atención a nociones como las de amigo o hijo de Dios. El hombre fue creado para servir a Dios. Su naturaleza puede ser diversamente entendida, conforme al contexto cultural y filosófico en que se sitúe la visión cristiana del hombre. Siempre, sin embargo, resultará que el verdadero determinante de una concepción específica será la función de esta naturaleza, y esa función no es otra que el servicio de Dios. El destino del hombre consiste en ser finalmente admitido en la gloria del Padre celestial de Cristo como premio al servicio fiel que el hombre ha debido cumplir.

1. *Creación y naturaleza*

El hombre se concibe como una criatura viviente que fue hecha del barro de la tierra y a la que Dios inspiró la vida. Naturalmente, fue aceptado el relato de la creación que consigna el primer capítulo del Génesis, ya que pertenecía a la Sagrada Escritura cristiana. Pero se aceptó conforme a una determinada interpretación que dependía especialmente de la forma en que se entendía *Génesis*, 1,26ss. Dios creó al hombre a su imagen y semejanza. En el Nuevo Testamento apenas se presta atención a la creación del hombre, y el correspondiente pasaje del Génesis se menciona rara vez. Aquí predomina la imagen de la renovación del hombre conforme a los planes originales de Dios (cf. *Colosenses*, 3,10). La verdadera imagen de Dios es Cristo, hombre nuevo, segundo Adán, rostro visible del Padre. En la medida en que los hombres creen y participan en él son renovados conforme a esa imagen.

Más tarde, sin embargo, el pensamiento cristiano echó de menos una antropología más elaborada y, por ello, se planteó la cuestión de qué significaba más exactamente esa semejanza con Dios. En sí, este concepto de semejanza no era desconocido en el mundo no cristiano en que el cristianismo alcanzó su forma clásica; en virtud de su alma inmortal y de su razón, el hombre es semejante y está emparentado con la divinidad. Este parentesco, sin embargo, no podía ser fácilmente aceptado por el cristianismo, para el que había un dato cierto por encima de todo: el hombre no es un ser divino, sino una criatura. No hay otros dioses al lado de Dios. El hombre no posee inherentemente ninguna sustancia divina, aunque debe su existencia al ser que Dios le ha otorgado. El hombre llega a ser hijo de Dios sólo por adopción, mientras que Cristo, hijo de Dios, es verdaderamente hijo del Padre celestial y sustancialmente una sola cosa con él. La semejanza que hay entre Dios y el hombre, por consiguiente, no se funda en ningún tipo de parentesco esencial, sino en el hecho de que Dios ha puesto en él el sello de

su obra creadora. El Hacedor puede ser reconocido en lo que ha hecho. Esto vale a propósito de todas las cosas creadas, pero la afirmación de que el hombre es imagen de Dios entraña una dimensión especial. Se ha afirmado muchas veces que la razón es la facultad en que se manifiesta la semejanza del hombre con Dios. El cosmos es resultado del Logos creador de Dios. Este término griego, que en los escritos joánicos del Nuevo Testamento se emplea sobre todo para designar al Hijo, es ambiguo. Significa a la vez «palabra» y «razón». Aquí tiene su punto de arranque esta corriente del pensamiento. Cristo, Logos de Dios, es el hombre nuevo. De este modo se estableció un nexo con ciertas nociones filosófico-antropológicas. La razón humana es capaz de discernir la estructura de la realidad, y esta estructura viene determinada por el proceso mismo del pensamiento divino. De ahí que, al aplicar su facultad de razonar, el hombre pueda encontrar el camino hacia Dios, con tal de que haya sido renovado en Cristo, Logos propio de Dios. En otras palabras, el hombre es imagen de Dios en cuanto que es un ser dotado de razón.

Ahora bien, ya en la antropología filosófica griega, la razón humana se tenía por sede de la libertad del hombre, mientras que su condición material, corpórea, era una carga para su espíritu. Pero el espíritu y su capacidad de razonar eran la esencia verdaderamente humana del hombre. De ahí que la antropología cristiana clásica pudiera insistir en que el hombre es una criatura que manifiesta la semejanza con Dios gracias a su espíritu y su razón y, consecuentemente, gracias a su libertad, o facultad de elección.

Este concepto de libertad, o voluntad humana, para usar el término psicológico, es precisamente lo que permite mantener dentro de una antropología cristiana la condición de criatura inherente al ser humano. Este no es ni un ejecutor automático de la voluntad divina ni un pensamiento encarnado de Dios. Es un ser de carne y sangre, destinado a obedecer, escuchar y elegir en favor del cumplimiento de los mandamientos divinos. Ciertamente, su condición material es considerada como aspecto animal de su existencia, que ha de ser dominado por su espíritu capaz de razonar, pero sólo será reprobable si admite el «desorden», es decir, si se hace desobediente a la razón humana. El hombre, por consiguiente, está estructurado «jerárquicamente», con estratos «altos» y «bajos», pero la materialidad no es simplemente la cárcel de lo auténticamente humano, sino que el cuerpo se considera parte esencial del hombre. Como más adelante veremos, pues tiene sus consecuencias en cuanto a la escatología, por lo que se refiere a la doctrina de la resurrección de la carne y a la del reino de Dios. Ha de notarse que en la misma idea de la encarnación de la Palabra de Dios en Jesucristo, la materialidad creada se considera buena. Este punto de vista se refleja además en la idea de la resurrección: Cristo se levanta corporalmente de la tumba, muestra a los discípulos las cicatrices de sus llagas, habla con ellos y comparte su alimento. La materia no es la fuerza opuesta

a la actividad divina y, como tal, limitación de la omnipotencia divina, sino que es obra del mismo Dios. De ahí la doctrina, generalmente aceptada en el cristianismo clásico, de una creación de la nada, fórmula que aparece en 2 *Macabeos*, 7,28, con intención de vindicar la omnipotencia de Dios en la creación.

En este contexto merece especial atención la postura ante la vida y la muerte. También en este punto es factor fundamental la relación entre Dios, el Señor y el hombre su siervo. Hay muerte cuando el hombre se niega a obedecer al Señor y hay vida cuando el hombre obedece. En consecuencia, la vida eterna significa primariamente que la edad de la desobediencia ya ha pasado. Cristo, siervo obediente y justo del Señor, al aceptar al hombre ha derrocado la soberanía de la muerte y ha abierto el camino que lleva a la vida eterna, a la que san Pablo aplica el término de «inmortalidad» en un pasaje (1 *Corintios*, 15,33). Pero según 1 *Timoteo*, 6,16, sólo Dios posee la inmortalidad. Sustancialmente, el hombre no posee un alma inmortal, sino que su vivir y su morir depende del juicio de Dios. De ahí que la vida eterna no signifique que el alma sigue existiendo después de que el cuerpo ha muerto y desaparecido, sino la perspectiva de la resurrección del hombre en su condición de criatura viva con cuerpo y alma. Sólo más tarde—a comienzos del siglo III—empezó a ganar terreno, por influjo de ciertas ideas no cristianas, la convicción de que la inmortalidad es una cualidad inherente del alma. Se desarrolló entonces la concepción de que las palabras de *Génesis*, 2,7, en que se dice que Dios formó al hombre del polvo de la tierra y le inspiró en las narices el aliento vital, significan que el hombre está compuesto de materia caduca y de alma inmortal. Aún así, esta doctrina se caracteriza por la obediencia y la libertad, o, en otras palabras, por el juicio de Dios. Después de la muerte, el hombre ha de esperar la felicidad eterna (quizá después de un período de purificación) o el dolor eterno.

La relación entre Dios y el hombre como Señor y siervo, a la que nos hemos referido repetidas veces, tiene valor fundamental en cuanto a la concepción del hombre y de la caída. La idea paulina de que todos han pecado y han sido privados de la gloria de Dios (*Romanos*, 3,23) fue elaborada, especialmente por Agustín, en el sentido de que los primeros hombres fueron excluidos de la gracia por su desobediencia y que, como resultado, el camino del paraíso quedó cerrado para toda su posteridad. Se ha producido un estado general de pecado del que el hombre no puede salir por sus propios medios. Es responsable de la situación de muerte en que se halla incluso durante su vida. La condición humana se juzga totalmente como un estar aprisionado el hombre en su culpa y en la muerte, y en tales circunstancias sólo Cristo puede aportarle la justificación y la vida. Porque la desobediencia, esencialmente, no es otra cosa que muerte: el hombre se oculta de la mirada de Dios y Dios, en consecuencia, se oculta del hombre. La vida es lo mismo que obediencia y fe (cf. *Juan*, 11,25ss).

El hombre es, por consiguiente, responsable de esta situación de

muerte, pero la redención adviene desde fuera. El centro vital del hombre no está en él mismo, sino en Dios, que lo acepta y cumple sus promesas de salvación. En este sentido, el hombre, como ya hemos visto, ha sido creado de la nada y, por consiguiente, no posee una sustancia perdurable. Pero existe en virtud de la obediencia a Dios, y su restauración se hace posible únicamente porque el hombre nuevo, Jesucristo, se ha hecho obediente y ha asumido en sí al hombre desobediente. Ahora bien, estas ideas contienen otro elemento importante de la antropología cristiana: el hombre no es un ser aislado. El cristianismo ve la humanidad como un pueblo y considera a Adán no como el individuo pecador o el prototipo del pecador, sino como el antepasado que transmite a las generaciones sucesivas la herencia de su maldición. Podríamos repetir aquí todo lo que antes dijimos acerca de la historia como elemento esencial en la fe cristiana. La cuestión no se centra en un solo hombre, cuya historia vendría a ser el paradigma de toda la humanidad, sino más bien en la historia de toda una raza integrada por un conjunto de cómplices unidos a su antecesor.

Esto mismo vale aplicado a la doctrina de la salvación. También en este aspecto Cristo, el nuevo Adán obediente, no es meramente el prototipo del hombre redimido, sino el primogénito, el Justo que, como segundo antecesor, conduce hasta la vida al pueblo que antes estaba sometido a la muerte. De nuevo tenemos la historia como un dato esencial del cristianismo. Después de todo lo que hemos dicho de la Iglesia como cuerpo de Cristo, no es preciso extenderse en ulteriores consideraciones. El hombre es ante todo *persona* para Dios en su encuentro con el prójimo. Esta condición de prójimo constituye la base de su existencia para Dios. Lo importante no es que el hombre, individualmente, se apropie la salvación, sino la búsqueda de la salvación en Cristo en medio del pueblo que vive en torno al Mesías. Esto no significa que el hombre sea tan sólo miembro de una colectividad y que posea una individualidad, un «nombre», únicamente por pertenecer a esa colectividad. Por el contrario, lo más importante está en su aspecto personal, en su *persona*, en su ser propio. Así puede verse, por ejemplo, en el bautismo, que incorpora al hombre al cuerpo de Cristo. La fórmula exacta es ésta: «N. N., yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo», entendiendo que «N. N.» es el nombre propio del bautizado, al que se habla en segunda persona. Pero solamente llega a ser persona, una existencia individual, comportándose como siervo de Dios en medio de los siervos de Dios, como quien ha sido enviado al mundo para dar a conocer la verdad del evangelio. Individuo y comunidad están mutuamente implicados, como se comprende perfectamente a la luz del la fe cristiana, con su concepción de la *persona* como núcleo de la relación entre Dios y el hombre.

2. *Destino y camino de salvación*

El destino que Dios ha establecido para sus criaturas es el reino de Dios, el reino de los cielos. El trasfondo de esta idea es la visión profético-apocalíptica judía de la liberación del pueblo de Israel conforme a la promesa de su Dios. Este reino de los cielos aparecerá en la tierra, pero no será fundado por un príncipe terreno, sino por el Rey enviado del cielo. En este sentido no es «de este mundo» ni puede compararse con ninguna sociedad humana de las existentes en la situación actual de pecado y muerte. En este reino ya no habrá más injusticias, sino paz en el cielo y en la tierra, y en él morará la justicia: un reino del futuro de Dios.

En este marco se concibe la vida humana de los fieles como una espera activa en que se aguarda la revelación de la plenitud de los tiempos. Durante esta etapa, la actividad se dirige ante todo a evitar que el hombre recaiga en las tinieblas después de que se ha manifestado la luz de Cristo; a impedir la vuelta a la injusticia después de que la justicia de Dios se ha revelado en la obra de Jesucristo. En segundo lugar, el hombre ha de cultivar la tierra de forma que Dios pueda conceder el incremento a su propio reino. En otras palabras, la admisión de los creyentes en el reino de Dios implica que han de considerar su propia vida como una lucha constante para conseguir y mantener la justicia.

Ahora bien, la idea de que el reino de Dios no es de este mundo fue entendida muy pronto en el sentido de que ha de buscarse en el cielo. Esta concepción era comprensible en la antigua cosmología. Sin embargo, trajo consigo un cambio en la visión del destino del hombre. Así, se pensó que la vida era un viaje hacia el más allá, y las ayudas que se ofrecían al hombre en su camino hacia el reino de Dios—por ejemplo, la cura pastoral, la participación en la mesa del Señor, el conocimiento de las Escrituras—tendían a convertirse en un fortalecimiento del hombre. No se olvidó la antigua enseñanza acerca de la justicia, pero el acento se fue desplazando cada vez más hacia la distribución de las energías de la gracia a través de los sacramentos. El camino del hombre en la vida, amenazado por los demonios de la tentación y la destrucción, se convirtió en un sendero jalonado por los sacramentos: el bautismo al principio, la eucaristía como alimento para caminar, la penitencia para purificar al hombre, la confirmación para dotarle de la fuerza del Espíritu Santo, la ordenación para los sacerdotes y el matrimonio para los laicos y, por último, la extrema unción.

El protestantismo, parcialmente influido por el pietismo, concebía también la vida como un camino que lleva a la santificación como consecuencia de la misericordia de Dios. Surgió así la idea—presente ya en la ortodoxia protestante—de un *ordo salutis*, un orden de salvación, en que la confesión de la salvación por Cristo se divide en cierto número de etapas por las que el hombre ha de pasar en su camino hacia una comunidad cada vez más íntima con Dios. En el verdadero pietismo se des-

arrolla aún más intensamente la idea de que la vida es un camino que conduce al cielo. Debido a la importancia que atribuye a la conversión personal y a la respuesta a la gracia en la experiencia religiosa personal, la idea de que el reino de Dios ha de establecerse en la tierra termina por oscurecerse o queda situada tan lejos del horizonte del tiempo que corre el riesgo de hacerse inasequible desde el punto de vista de la noción ética cristiana de justicia sobre la tierra. Esto no significa que los pietistas se aparten del mundo para acogerse a una experiencia interior, convirtiéndose en presa de una especie de egoísmo religioso. Por el contrario, los pietistas tomaron sobre sí el cuidado de quienes se hallaban en apuros, del mismo modo que los católicos fueron los únicos que expresaron unas opiniones claras sobre las realidades constitucionales y sociales en el siglo XIX, sin que lo impidieran su *Jenseitigkeit* y su filosofía de la vida centrada en una perspectiva supramundana. Pero estas actitudes de preocupación por el mundo se fundaban en una concepción religiosa del reino de Dios en que éste aparece desligado del mundo.

No es de admirar, por consiguiente, que dentro de este marco de ideas se alterase, al menos en sentido emocional, la opinión original acerca de lo que realmente era la Iglesia. Al principio, la Iglesia era un grupo que, como cuerpo de Cristo, tenía conciencia de ser una avanzadilla del reino de Dios en un mundo que aún no había advertido su presencia; una comunidad que se consideraba en camino hacia el lugar en que el Señor revelaría plenamente su gloria sobre la tierra, se convirtió, por una parte, en institución que distribuye los medios de salvación necesarios en el camino que conduce al cielo, y, por otra—especialmente en el pietismo protestante—, en una vaga estructura muy holgada, ya que no constituye una comunidad de personas que comparten la misma experiencia religiosa. Incluso se llegó a estimar que la Iglesia era un estorbo a causa de que exigía obediencia a su doctrina y a su estilo de vida; en este sentido fue considerada a veces como una entidad mundana, y, por tal motivo, rechazada. Se llegó a establecer un contraste entre cielo y tierra que ya no correspondía al que había establecido la primitiva predicación cristiana entre el viejo y el nuevo eón, es decir, la vida en la injusticia de la alianza rota y la vida bajo la nueva alianza del siervo obediente del Señor.

Durante el siglo XVIII y especialmente el XIX se desarrollaron dentro del pietismo ciertos grupos organizados al margen de la Iglesia y que actuaban independientemente de ella. Algunos se consideraban guardianes de la verdadera Iglesia, y, en estos casos, el credo y la organización eclesiástica heredados del siglo XVII, el período clásico del protestantismo, se tomaron como prendas de solidaridad, como lemas bajo los que se unían los miembros frente a las grandes Iglesias oficiales más que como una expresión propia de la fe personal. Otros, sin embargo, formaron comunidades unidas bajo una determinada idea religiosa y se comprometieron a observar un código moral, unos mismos usos litúrgicos y creencias dogmáticas, destacándose en estos movimientos ciertas

personalidades religiosas extraordinarias a las que se atribuyó la categoría de jefes indiscutidos.

Pero hay otra forma de seguir el camino de salvación que conduce al destino del hombre. Las comunidades de ascetas se parecen en cierto modo a los grupos religiosos libres, concretamente, en su intento de santificar la vida personal mediante determinadas prácticas y en su actitud de renuncia al mundo. Nótese, sin embargo, que el monacato clásico, que mantenía los vínculos con la Iglesia, conoció la lucha por preservar al mundo de los ataques diabólicos. El ideal de ganar al mundo para el reino de Dios influyó especialmente en las órdenes mendicantes del siglo XIII y también entre los jesuitas a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Esto hizo que se enfrentasen con los movimientos espirituales de su época, pero no los llevó a rechazarlos. En varios aspectos se convirtieron en pioneros de la cultura, precisamente porque veían como destino del hombre la realización del reino de Cristo sobre la tierra, quizá como preparación de la futura bienaventuranza celeste.

En el protestantismo se produjo un fenómeno parecido durante el siglo XVIII: la llamada neología, una corriente teológica que pretendía hermanar la fe cristiana con la Ilustración. Su sucesor, el Modernismo, o liberalismo, tuvo especial importancia en el siglo XIX, cuando se pensó que el destino del hombre era un desarrollo hasta la realización de sus posibilidades máximas. A la luz de la evolución posterior se echó de ver que no podía seguir manteniéndose la antigua concepción de la vida humana como un caminar hacia el cielo. Ya no había lugar para el dualismo de cielo y tierra, de Dios y materia. Diversos factores influyeron en la concepción monista del mundo y de la vida. Estaban no sólo el romanticismo y la filosofía idealista de las décadas iniciales del siglo XIX, sino también, por una parte, la visión de la fe cristiana, según Schleiermacher, como la actividad de la conciencia religiosa, y, por otra, la experiencia de un mundo en rápido proceso de industrialización en que el hombre parecía capaz de velar por sí mismo y en el que ya no se podía contar con una realidad sobrenatural.

De ahí que en el Modernismo se desarrollara una notable actitud optimista, aunque no faltan los indicios repetidos de que la antigua dimensión escatológica de la fe cristiana seguía estando presente en el mismo sentimiento de progreso. En el paso del siglo XIX al XX, este optimismo empezó a dar síntomas de parálisis. No sólo fue acusado el Modernismo de quedarse a medio camino por grupos que ya no se consideraban cristianos (aparte de que era inaceptable en cualquier caso para la ortodoxia), sino que también se cayó en la cuenta de que los problemas con que era preciso enfrentarse resultaban mucho más serios de lo que se había sospechado. El Modernismo era sobre todo la fe de las clases acomodadas, de los dirigentes progresistas de la sociedad. Hay muy buenas razones para relacionar el Modernismo en religión con el liberalismo socio-político. Pero la industrialización produjo una enorme masa de desheredados, gentes empobrecidas económica, social y culturalmente,

que quedaron prácticamente fuera del alcance del cristianismo. Las tensiones surgidas en el Estado, la sociedad y la cultura resultaron demasiado violentas como para que pudieran ser contrarrestadas por un Modernismo de tendencia optimista. Así, vemos cómo empezaron a plantearse dudas sobre si el camino de salvación era exactamente como había sido imaginado. El hombre no es capaz de buscar por sí mismo su destino; está en poder del pecado y necesita la gracia de Dios. Al mismo tiempo, y a renglón seguido de la importantísima labor social realizada por los grupos pietistas, se llegó a la convicción de que los cristianos eran responsables de cuanto estaba sucediendo en el mundo. No se trataba de una actitud paternalista, sino de un intento de salvar el abismo que se había abierto entre el mandamiento de Cristo y las exigencias del mundo. En conjunto, este esfuerzo fue desarrollado por personas que permanecían unidas a la Iglesia, pero que no actuaban a las órdenes de los dirigentes eclesiásticos oficiales. Protestantes y católicos trataron de arbitrar medios a escala internacional para hacer frente a aquella responsabilidad, mediante la puesta en marcha de movimientos juveniles y estudiantiles, organizaciones obreras, etc. Es natural que de aquellos movimientos juveniles saliera la mayoría de los promotores más importantes del movimiento ecuménico y de la organización misionera internacional. En este sentido, sus actividades se parecen a las de los antiguos pietistas, en el sentido de que no estaban primariamente impulsados por las Iglesias oficiales. Pero se distinguían de los pietistas en que se sentían responsables en mucho mayor grado de la necesidad de revitalizar toda la Iglesia. Su objetivo era devolver a la Iglesia su impulso apostólico.

Todo esto ha traído consigo importantes consecuencias para la visión actual del destino del hombre y del camino de salvación. Una mirada retrospectiva advierte en las ideas y en la actividad del período que media entre las dos guerras mundiales muchos rasgos equívocos, románticos y hasta excesivamente optimistas. Pero es muy importante el hecho de que durante aquellos años se rechazara sin ninguna ambigüedad el idealismo filosófico y a-histórico del siglo XIX. Así puede advertirse en la evolución de la teología dialéctica, cuyo exponente máximo es Karl Barth. Tomando la cristología como punto de partida, el hombre es concebido como siervo de Dios, enfrentado a la tarea de mantener la soberanía de Dios y la justicia, prenda de la auténtica humildad, en todas las esferas de la vida. Aquí advertimos la distinción que tanta importancia ha adquirido en la teología posterior y, paralelamente, en el sentimiento acerca de la vida: la distinción entre religión y fe, en que la religión se relaciona con el subjetivismo de la piedad, centrada en la intimidad, en el sujeto piadoso individual, la *Jenseitigkeit* que ignoró con demasiada frecuencia el artículo de la fe de que Cristo es Señor del *mundo* y no precisamente de la Iglesia o de los espíritus piadosos. Se concibe además la fe como obediencia a la palabra de Dios que no procede del espíritu humano, y que somete todas las acciones humanas,

incluyendo las de orden religioso, al juicio de Dios, y qu e saca al hombre de sí mismo para impulsarlo hacia el mundo.

Dietrich Bonhoeffer, víctima del terror nacional-socialista y uno de los grandes inspiradores del pensamiento teológico contemporáneo, otorgó un nuevo significado a la distinción entre religión y fe, *Jenseitigkeit* (el más allá) y *Diesseitigkeit* (la temporalidad), la búsqueda de la salvación personal y el deseo de la salvación del mundo, la dependencia religiosa con respecto a unos poderes divinos y la emancipación secular, el *sacrificium intellectus* hecho por causa de la perplejidad religiosa y el pensamiento racional. Esta distinción tuvo consecuencias claramente radicalizadoras en las opiniones acerca de la Iglesia, la fe y el camino de salvación. El cristianismo no es una religión con su propio ámbito sacral. La organización de la Iglesia es recusable si se aplica al mantenimiento de semejante refugio-santuario. El problema capital se refiere a la posibilidad de vivir en un mundo secularizado en el que ya no hay lugar para las formas religiosas o sacrales, que se consideran trasnochadas. En nuestro mundo, el reino de Dios no puede ser más que una comunidad secular justa, y el camino que a él conduce no está jalonado por los medios religiosos tradicionales, sino por los seculares de la ciencia, la economía, la política. Además, ha de ser tarea del cristianismo criticar las estructuras sociales y políticas desde el punto de vista de lo que, a la luz de la palabra de Dios, debe ser la humanidad. La *Diesseitigkeit* es el factor capital para el destino del hombre; la teología habrá de reflexionar profunda y consecuentemente sobre él.

La verdad es que aún está por desarrollar una visión del hombre, de su destino y del camino de salvación que resulte clara en todos sus puntos. Hay todavía gran cantidad de antítesis que habrán de ser dilucidadas, por lo que se refiere a cuestiones concretas, y lo mismo ocurre a veces en el terreno de los principios. Pero no puede negarse la fuerza de estas opiniones, en parte por el hecho de manifestarse tanto en el catolicismo como en el protestantismo. Es igualmente cierto que han provocado una oposición en ambos grupos. Sin embargo, resulta inequívocamente claro que, en una realidad en que, por una parte, la expresión de la realidad sobrenatural se ha debilitado y, por otra, los modernos medios de comunicación hacen que la realidad de cualquier lugar quede a nuestro alcance inmediato y por ello pueda perturbar nuestra conciencia en mucho mayor grado, la visión del carácter terreno del destino del hombre y de su camino de salvación tiene un poder de convicción mucho mayor de lo que era posible en cualquier otra época.

3. *Escatología personal y general*

Hemos dicho antes que, según el cristianismo, el destino del hombre es el reino de Dios. Esto implica que la perspectiva escatológica se refiere a una comunidad, concepción derivada de la noción judía de pueblo de Dios. «Bendito sea el Señor Dios de Israel, porque ha visitado y redimido a su pueblo» son las palabras de alabanza usadas por

Zacarías en *Lucas*, 1,68. Al estudiar la ética cristiana, en que el amor a Dios hace que el creyente se sienta también vinculado a su prójimo, hemos visto que esta visión de la comunidad es un dato esencial de la fe cristiana. Un aspecto especial de esta visión es la idea misionera de que el mensaje de la realidad mesiánica de la paz, la vida y la salvación de Cristo ha de ser proclamado a toda la humanidad. No cabía esperar otra cosa de una religión en que tiene un significado tan fundamental el concepto de *persona*. *Persona* significa siempre un otro, un copartícipe, pues sólo en una relación puede conocerse a Dios y el hombre es realmente hombre, es decir, el siervo de Dios. El *esjaton* es la comunidad de un nuevo cielo y una nueva tierra en que mora la justicia. Dicho de otro modo, la alianza entre Dios y su pueblo se ha hecho indisoluble, y de esta forma se realiza la salvación querida por Dios.

Aunque se conciba como una comunidad, el *esjaton*, sin embargo, es un reino de personas que han sido aceptadas individualmente por el Señor y situadas en una relación comunitaria. El nombre, lo más peculiar que posee cada hombre, será consignado en el Libro de la Vida (*Apocalipsis*, 7,8). Se trata de un nombre recibido del Señor (*Apocalipsis*, 22,3), y es lo que constituye al hombre como persona, como individuo, y lo capacita para ver a Dios. Esta conexión se pone claramente de manifiesto en el sacramento del bautismo, que se realiza en la comunidad de la Iglesia, que comparte la responsabilidad de la fe del bautizado (en muchas Iglesias tienen que asistir al bautismo del niño unos testigos, el padrino y la madrina), pero la imposición del nombre se hace por separado para cada uno de los bautizados, que son designados por su nombre propio al mismo tiempo que se invoca al Dios trino y uno. Esta ceremonia sitúa al bautizado inmediatamente en una posición de responsabilidad (que se reserva para un futuro en el caso de los niños), ya que ha sido trasladado a la nueva vida en nombre de su Señor y al ser llamado por su propio nombre. Esta dualidad —el bautismo como un sacramento realizado para la salvación del individuo y como un rito comunitario—se ha puesto de manifiesto repetidas veces en la historia del bautismo, y en medida tal que hallamos las costumbres opuestas de un bautismo muy individualizado por una parte y de un bautismo masivo por otra. En la costumbre individual, el bautismo sirve primariamente para revelar a la persona el camino de su propia salvación. De ahí la costumbre, hoy prácticamente abandonada, de realizar el bautismo de un niño fuera del contexto efectivo de la congregación e incluso la concesión a los no creyentes del derecho a bautizar en peligro de muerte, que da la impresión de que el bautismo es un *opus operatum*, un acto cuya realización tiene por sí misma el poder de salvar. El bautismo masivo tuvo lugar muchas veces durante la cristianización en la Edad Media, cuando se bautizaba de una vez a un gran número de personas de una ciudad o una tribu entera. El hecho de que ambos extremos sean posibles demuestra hasta qué pun-

to lo individual y lo comunitario son objeto de atención en el sentir religioso cristiano.

No es de extrañar, por consiguiente, que tanto el aspecto personal como el universal del cristianismo se acentúen en la escatología. Porque la perspectiva del reino de Dios implica una comunidad de individuos poseedores cada cual de su propio nombre y personalmente reconocidos.

Las ideas concretas que se proponen acerca del *esjaton* están ampliamente diversificadas. Generalmente están muy influidas por la escatología de cada época. En el *Apocalipsis* se habla de una ciudad, la Jerusalén celeste, que se describe explícitamente como situada junto al río del paraíso y descendiendo del cielo. Destaca aquí sobre todo la idea de comunidad y la cuestión que centra el interés es la ciudadanía en el reino de Cristo. De manera semejante, en la gran obra de san Agustín, *La Ciudad de Dios*, que recogió motivos más antiguos y los transmitió a la posteridad, el cielo se concibe ante todo como una comunidad urbana, una *civitas*, cuyos habitantes son los ángeles y los hombres redimidos por Cristo. Según otra concepción, la vida en el cielo es como la reunión de comensales en torno a una misma mesa. No cabe duda de que en esta concepción se tiene en cuenta el sacramento de la eucaristía. Dionisio Areopagita (*ca.*500) entendía la bienaventuranza como la visión de Dios en una circunambulación matemáticamente determinada. Pero en todos estos casos lo esencial no son las ideas cosmológicas o matemáticas, sino la de comunidad. Ya en épocas antiguas se pensaba que esta comunidad estaba estructurada. La bienaventuranza es de mayor o menor grado según los méritos adquiridos por el hombre en la tierra. Esta idea encontró un respaldo escriturístico en la parábola de los talentos distribuidos desigualmente entre los siervos de Dios y también en el motivo de esta parábola: lo importante no es lo que el hombre ha recibido, sino lo que ha hecho con ello. El hombre recibe su justo premio. La *Divina comedia*, de Dante, es el documento clásico, al menos para la cristiandad occidental, en que se expone esa estructura del más allá.

La *Divina comedia* de compone de tres partes: cielo, purgatorio e infierno. Ello está se acuerdo con la escatología medieval en su último desarrollo, vigente en toda la cristiandad, incluso en la oriental. Ya en el cristianismo primitivo se daba la idea del mundo inferior como lugar de castigo para los pecadores, los condenados. Este mundo inferior era el antiguo lugar de los espíritus de los muertos. El infierno se concebía como un horno de fuego en que, además, el gusano, símbolo de la muerte, nunca se acaba (cf. *Isaías*, 66,24). En época antigua aparece también la idea, fundada en datos del Nuevo Testamento interpretados más o menos correctamente, de un estado intermedio entre el cielo y el infierno, al que van a parar algunas almas después de la muerte. Es un lugar de purificación, que en Occidente se interpretó también como un horno de fuego. Lo cierto es que el término «purga-

torio» aparece en antiguos escritos cristianos; en Occidente se difundió la idea de que alude a un lugar lleno de fuego. El Oriente no estaba seguro de ello, puesto que en aquel sector de la cristiandad prevalecía la idea de que el destino del alma individual no quedaría definitivamente fijado hasta el juicio final.

La bienaventuranza es eterna, pero ¿es también eterno el infierno? En Occidente se respondió siempre afirmativamente, y lo mismo puede decirse del Oriente en conjunto, aunque allí se dieron con frecuencia las dudas al respecto. Si Dios es el autor omnipotente del cosmos, y si todo cuanto existe está en sus manos, ¿puede concebirse un poder antidivino capaz de mantenerse siempre frente a él? o, si el amor de Dios se extiende a todo lo que existe, ¿habrá algo capaz de sustraerse a ese poder y quedar de alguna forma al margen del amor de Dios? En este contexto no se niega la existencia del demonio ni que el hombre sea capaz de pecado y culpa. El drama de la salvación se desarrolla con intención de salvarlo. Pero esto puede significar que todo cuanto aún no ha sido sometido al poder del amor, todo lo deficiente desde el punto de vista de la bondad habrá de sumergirse algún día en las profundidades de la bondad divina. Los tormentos eternos del infierno, la condenación eterna, una muerte definitiva parecen estar en contradicción y ser inaceptables desde el punto de vista de la expresada premisa de la bondad todopoderosa de Dios.

De esta forma empezó a abrirse paso la idea de la apocatástasis. Este término significa la restauración de todas las cosas y deriva de *Hechos de los Apóstoles*, 3,21. Lo utilizó Orígenes para significar que todo cuanto se había perdido, también las huestes de los ángeles caídos y de los condenados que aquellos mantenían cautivos, retornarían a Dios. Aunque esta idea fue rechazada por los dirigentes oficiales de la Iglesia, no dejó de influir continuamente en las ideas orientales acerca del *esjaton*. Pero el sentimiento de que Cristo habría de juzgar un día la conducta de cada hombre durante su existencia terrena para con Dios y para con su prójimo estaban más en consonancia con la idea de un lugar de condenación definitiva: el infierno es eterno, el condenado nunca verá el rostro de Dios. Los datos del Nuevo Testamento apuntan en esta dirección. Además, ha de tenerse en cuenta que en una antropología en que tanto se insiste en la libertad y la responsabilidad del hombre y en que éste es juzgado según sus méritos, en virtud de la idea básica del servicio a Dios con sus consiguientes premios y castigos, que también es importante en el Nuevo Testamento, la conducta del hombre se situó inmediatamente sobre el trasfondo de la bienaventuranza y de la condenación eterna.

Además, si la vida humana es considerada como una lucha para alcanzar la pureza que Dios exige del hombre y, consecuentemente, si la vida se mira como un proceso de evolución, es comprensible que surja la idea de un estado intermedio entre el cielo y el infierno. Porque cielo e infierno son magnitudes tan absolutas como el mundo viejo

y el nuevo, y el juicio de Dios también se tiene por absoluto. Pero cuando la vida humana se entiende como un proceso evolutivo, como un crecimiento que tiende a conformarse cada vez más con la justicia de Dios, al cabo resulta incapaz de adecuarse a este criterio absoluto. Según la visión cristiana, esta vida nunca carece de pecado, y semejante idea tiene un eco amplificado en la religiosidad ascética. Quien es juzgado por Dios, rara vez o nunca será tenido por justo. Habrá de pasar por una etapa de purificación antes de que sea reconocido digno de poseer el gozo de la visión de Dios. En 1 *Pedro*, 3,18-20, donde se afirma que Cristo predicó a los espíritus encarcelados que en otros tiempos habían sido desobedientes, se vio la prueba de ese lugar de purificación. De 1 *Corintios*, 3,15, podía deducirse que el purgatorio consistía en una morada de fuego, dato que resultaría especialmente importante para la escatología medieval tardía.

La Reforma rechazó esta escatología del lugar intermedio entre el cielo y la tierra, en que el hombre habría de sufrir una última purificación después de la muerte. En la doctrina reformada de la justificación no cabía la idea de una justicia individual del hombre. El hombre está reprobado, y su única justicia es la justicia de Cristo en que queda absorbido. Aunque sea cristiano, el hombre sigue siendo un réprobo en esta vida, si se le juzga sin Cristo. Pero en Cristo ha sido glorificado y justificado; puede entrar en el gozo de su Señor en virtud de los méritos de Cristo que es el siervo justo de Dios. De esta forma, la doctrina del purgatorio no sólo resultaba carente de sentido, sino que venía a ser signo de una actitud aberrante en la doctrina de la justificación.

En cuanto al momento del juicio de Dios, originalmente la idea más aceptada era que tendría lugar cuando los muertos resucitasen para escuchar de labios del juez celeste la sentencia sobre sus obras. Hasta ese momento, los muertos permanecen en su reposo. Cuando amanezca el día del Señor, su venida en gloria, los muertos se alzarán de sus tumbas con cuerpos devueltos a la vida. Por eso el credo habla de la resurrección de la carne. Pero muy pronto empezaron a imponerse ciertos motivos originarios de otro tipo de religiosidad. En un mundo en que el cuerpo es considerado el elemento material y transitorio del hombre, mientras que el alma es el elemento inmortal y portador de la vida, es lógico que se desarrolle la idea de que, una vez muerto el hombre, el alma queda dormida o es juzgada inmediatamente en el cielo, mientras que el cuerpo ha de esperar a ser resucitado en el Día del Señor. Ya en Pablo (cf. 1 *Corintios*, 15) podemos percibir que la idea de la resurrección de la carne comenzaba a suscitar dificultades, que fueron adquiriendo mayor importancia cuando la perspectiva de la inminente aparición del Señor en gloria hubo de ceder ante la evidencia de una espera más prolongada. Se impuso entonces con mayor claridad la imagen de una separación entre el cuerpo y el alma, y resultó metafísicamente aplicable una visión profética como la de *Ezequiel*, 37,1-14. Los cuerpos se unen con las almas para comparecer ante el tribunal de Dios.

Se desarrollaron otras especulaciones en relación con ciertos detalles de *esjaton*, muy generalizados, por ejemplo, el milenio, el encadenamiento del demonio, los signos de los tiempos. Estas concepciones están profundamente enraizadas, religiosa y psicológicamente, en la noción humana de la muerte, pero tienen importancia secundaria por lo que se refiere al carácter específicamente cristiano de la escatología. Sin embargo, puede decirse que resultaron mucho más difíciles de aplicar en el marco crítico y científico de una filosofía del hombre y del mundo. Desde el siglo XVIII se dio por cierto el principio de la convertibilidad de toda la materia, y se cargó cada vez más el acento en la inmortalidad del alma, quizá incluso independientemente de cualquier creencia en una inmortalidad personal en el sentido de una identidad inmutable y eterna del yo. Subsisten las energías del alma, pero forman parte de un *universum* concebido en sentido espiritual e idealista. Es difícil determinar qué valor pueda tener hoy una escatología personal para la generalidad de los cristianos. Recientes encuestas sugieren que esta cuestión se considera cada vez menos importante; en relación con esto es de notar que la creencia en el infierno está siendo abandonada con más rapidez que la referente al cielo. En ciertos grupos cristianos marginales, como los Testigos de Jehová, etc., se presta la máxima atención al destino personal después de la muerte. Durante la Reforma el destino del alma después de la muerte era una de las cuestiones más importantes dentro de la creencia en la justificación por la fe sola.

A pesar de todo, la escatología sigue siendo esencial en el cristianismo, ya que está relacionada con la proclamación del futuro del reino de Dios. En los movimientos apocalípticos, la convicción de que el reino de Dios era inminente parece haber tenido una gran fuerza inspiradora de la vida en épocas antiguas y en la Edad Media. En la teología contemporánea, la cuestión del destino personal después de la muerte ha pasado a un segundo plano. Lo que ahora preocupa más es cómo pueden hacerse visibles en todo el mundo la justicia y la paz del reino de Dios. Esta paz justa de Dios se entiende en un sentido mucho más material que antiguamente. De lo que se trata es de salvar a todo el hombre, a eso que en la Biblia se llama «carne y sangre», es decir, su condición material tanto como su desarrollo intelectual y psicológico. En este ámbito pueden señalarse las mismas tendencias que advertíamos al referirnos al destino del hombre y al camino de salvación. También aquí nos encontramos con que el factor decisivo de la escatología contemporánea es la idea de que Cristo es verdaderamente nuestro igual, y que en él todos los hombres son nuestros iguales.

VI. LA ACTUAL SITUACION RELIGIOSA

Es imposible dar brevemente nada que se parezca a una descripción completa del estado de una religión universal, cuya historia dogmática y cultural resulta tan complicada, y que se da en tal variedad de situaciones como el cristianismo. Por ejemplo, ¿puede compararse el cristianismo de los remonstrantes holandeses, que en conjunto poseen un nivel social y cultural medio superior al de los demás cristianos holandeses, con el de los cristianos de santo Tomás del Malabar o el de los católicos del interior del Perú? ¿Puede haber alguna equivalencia entre el unitarianismo de ciertos grupos radicales y latitudinarios de Inglaterra o Estados Unidos y el monofisitismo de Etiopía? O, por situarnos en una misma esfera cultural, ¿puede compararse el ambiente del Ejército de Salvación con la mentalidad de la Iglesia alta anglicana? Todo esto impone a cualquier intento de hacer una descripción limitaciones de tal calibre que apenas resultan aceptables. Si además tenemos en cuenta que el cristianismo revela tensiones interiores, a las que antes nos hemos referido varias veces, habremos de reconocer que el «apenas», que antes hemos empleado, debe sustituirse por un simple «no».

Hay estadísticas sobre el número de los cristianos en sus distintas formas. La razón de que aquí no demos cifras es que se basan en criterios tan dispares que el cuadro de conjunto no resulta admisible. Las diferencias son inevitables desde el momento en que las distintas confesiones no aplican idénticas normas para decidir quién puede y quién no puede ser considerado miembro de las mismas.

Como religión, el cristianismo es aún la de mayor número de adeptos en el mundo, ya que cuenta con el 36 por 100 de la población mundial (al Islam corresponde un 16 por 100 aproximadamente, un 12 por 100 al budismo y aproximadamente igual al hinduismo). No es preciso decir que ofrecemos estos datos con las debidas reservas.

Dentro ya del cristianismo, se dice que hay unos 500 millones de católicos, algo más de la mitad de protestantes y 185 millones de cristianos orientales. También en este caso han de tomarse las cifras con una gran reserva, pero pueden servir muy bien de orientación sobre las proporciones.

En cuanto a la situación del grupo mayoritario, el de los católicos, puede decirse que su Iglesia ha experimentado una verdadera conmoción a partir de las acciones emprendidas por el papa Juan XXIII, y especialmente desde el concilio Vaticano II. Era de esperar que el «aggiornamento» así iniciado provocara tensiones. Estas tensiones se manifestaron incluso en la Curia romana. Este organismo central experimenta grandes dificultades para mantener su posición frente a los dirigentes de las distintas provincias (los obispos) y se ha visto definitivamente obligado a ceder en determinados terrenos. No menor importancia tuvo el hecho de que algunos no católicos asistieran al concilio en calidad de observadores, hecho que contribuyó notablemente a que fueran mejor

comprendidos la tarea conciliar y el catolicismo en general. En toda la Iglesia se van tomando medidas para llevar a la práctica el proyectado «aggiornamento», lo que provoca nuevas tensiones. En primer lugar, las diferencias entre las distintas Iglesias católicas son tan grandes que ha de considerarse imposible una aplicación uniforme de los proyectos conciliares. La razón está en que las divergencias son muy fuertes en lo que se refiere al desarrollo espiritual, las tendencias religiosas y las posiciones culturales. Pero incluso en el interior de los distintos países surgen tensiones entre progresistas y conservadores. De todas formas, la Iglesia católica está hoy comprometida en cuanto ocurre en el mundo de una forma que parecía imposible desde las posiciones conservadoras de Pío IX en el siglo pasado; hoy la Iglesia católica resulta más claramente accesible a otros cristianos. Lo que hoy pretende el catolicismo podría resumirse brevemente así: dejar de ser la fortaleza de una determinada religiosidad para convertirse en el pueblo de Dios peregrinante y decidido a proclamar ante todo el mundo el mensaje divino de la paz. En una comunidad religiosa que se halla actualmente en tal estado de fermentación es perfectamente comprensible que surjan también poderosas fuerzas de oposición firmemente decididas a mantener su adhesión a las verdades y valores antiguos, y que estas fuerzas se manifiesten en el episcopado de todo el mundo, en la Curia y entre los seglares.

Por lo que respecta al protestantismo, la historia del movimiento ecuménico cuenta ya con medio siglo de duración. Su tarea desborda los límites de una simple organización de las tareas eclesiales, extendiéndose al estudio de los problemas que plantean la fe y la organización de la Iglesia, así como la tarea misionera, la vida y la labor de los cristianos en el mundo. Su órgano principal es el Consejo mundial de las Iglesias, pero también se han creado otras organizaciones confesionales que colaboran con el Consejo mundial, por ejemplo, luteranas, presbiterianas (sobre todo reformadas), baptistas, unitarianas y otros grupos. Los fundamentalistas se oponen al Consejo mundial y han fundado su propia organización ortodoxa de colaboración, conocida como Consejo internacional de Iglesias cristianas. Es obvio que puede establecerse un paralelo con lo que ocurre dentro de la Iglesia católica. Lo mismo puede decirse de la forma en que numerosos protestantes conciben la tarea de la Iglesia y de los cristianos: la Iglesia es a lo sumo un medio o instrumento no tanto para la cristianización del mundo cuanto para la realización del espíritu de hermandad entre los hombres, que entrañan la persona y el mensaje de Cristo. Esta idea también tiene su equivalente en el catolicismo contemporáneo.

Acerca de las Iglesias orientales, hemos de notar que la mayor parte están integradas en el Consejo mundial de las Iglesias. El grupo mayoritario de los cristianos orientales, la ortodoxia rusa, se dispersó después de la Revolución rusa. Como consecuencia de ésta emigró un grupo importante desde el punto de vista espiritual e intelectual, pero decreció en seguida numéricamente, mientras que la Iglesia dentro de la misma

Rusia puede actuar libremente dentro de los límites impuestos por el Estado. Sin embargo, le están vedados el trabajo en el exterior, las actividades misioneras y la propaganda, por lo que su vida carece de un elemento esencial.

Más importante, sin embargo, que todas estas cuestiones relativamente externas es el hecho de que el cristianismo comienza a adoptar en el mundo actual una posición muy distinta de las que anteriormente había mantenido. En primer lugar, se advierte una descristianización manifiesta en los modernos procesos de urbanización e industrialización. Las viejas estructuras sociales de la Iglesia, con sus vinculaciones locales y sus bases en un tipo de sociedad distinto del que hoy está vigente en general, todavía son capaces de ofrecer un refugio a cierto número de personas, pero cada vez en menor grado. Surge así el fenómeno de la marginalidad o no afiliación a una determinada Iglesia. Desde la época en que Iglesia y Estado se independizaron y dejó de verse claramente la necesidad social de la fe cristiana, el cristianismo ha perdido su condición de elemento indispensable en un mundo que, en otros tiempos, fue considerado como una entidad cristiana. Y lo que es más, ha dejado de ser indispensable dentro del círculo de quienes están vinculados, de una u otra forma, a una Iglesia.

Por lo que respecta a la estructura de la Iglesia, se están desdibujando los límites entre las antiguas formas eclesiásticas y las formas seculares de comunidad. Todo esto obliga al cristianismo a reflexionar de nuevo sobre su mensaje, y en particular sobre la idea de que Cristo es Señor del mundo y no meramente de la Iglesia. Con ésta se relaciona otra cuestión que ha resultado sumamente importante, la de la «autonomía» *(Mündigkeit)* del mundo, término añadido al vocabulario teológico desde Bonhoeffer. No se puede abordar el mundo desde una posición heterónoma, ya que el mundo posee su propia autonomía, y a ella se atiene. Es deber de los cristianos aceptar este hecho. En cierto sentido, Paul Tillich adopta una postura semejante: la tarea de la teología consiste en dar respuesta a las cuestiones que plantea la filosofía, para bien del mundo. En otros ambientes, aunque estrechamente relacionados con los problemas teológicos contemporáneos, se plantea el problema de la desmitologización. El Nuevo Testamento presenta el mensaje sobre Cristo en un contexto que para nosotros resulta mitológico. Si la voz de las Escrituras ha de ser escuchada de nuevo; si la Iglesia pretende ofrecer un mensaje comprensible, ha de suprimirse este contexto mitológico. La figura central en este terreno es Rudolf Bultmann.

No podemos dar en este breve resumen ni siquiera una exposición condensada de estos problemas. Habrá que contentarse con aludir a ellos. Hasta qué punto sean actuales—en el sentido de que están relacionados con las cuestiones fundamentales que se plantean hoy en torno a la existencia de la Iglesia—se pone también de manifiesto en la nueva programación del apostolado, la evangelización y la labor misionera, en que el mensaje de la paz de Dios, que es Cristo, se entiende cada vez

más en términos de igualdad entre todos los hombres, ayuda para el desarrollo, asistencia social, etc. Es comprensible que todo esto provoque una reacción, no sólo por el hecho de que los cambios en la actuación de las Iglesias se produzcan con tal rapidez que muchos sean incapaces de adaptarse a ellos (reacción psicológica), sino también porque la misma fe cristiana manifiesta, como antes hemos dicho repetidas veces, una tensión interna entre el advenimiento de la nueva edad en Cristo y la plenitud del tiempo que aún está por venir; entre la resurrección del Señor y el martirio de sus seguidores, que sólo pueden vislumbrar el triunfo de Cristo en su imitación y en la aceptación de la cruz de Cristo; entre la verdad que se ha revelado y la expectación de que todavía ha de revelarse. Pero el cristianismo ha avanzado siempre a causa de la interacción de las fuerzas implicadas en esta tensión y por haber desarrollado una enorme capacidad de adaptación, todo lo cual le ha hecho encontrar su camino en medio de unos tiempos cambiantes.

VII. BREVE HISTORIA DE LOS ESTUDIOS SOBRE EL CRISTIANISMO

Una religión que ve en la historia un factor tan esencial de la intervención de su Dios tuvo que preocuparse de su propia historia desde fecha muy temprana. Si bien es verdad que los *Evangelios* y los *Hechos de los Apóstoles* incluidos en el canon del Nuevo Testamento no son libros históricos en el sentido habitual del término, de hecho interpretan unos acontecimientos históricos o que como tales son considerados. Esta visión de la historia coincidía con la apocalíptica judía, que también interpretaba los acontecimientos pasados en relación con el momento actual.

Las circunstancias en que el cristianismo se desarrolló han suscitado una serie de interrogantes acerca del verdadero carácter de esta religión. Así puede advertirse en las obras de los apologistas del siglo II y también en las del último apocalíptico, Hipólito de Roma (muerto en 235), entre otros muchos.

El primer historiador de la Iglesia fue Eusebio de Cesarea (muerto en 339). Su intención era demostrar que la victoria del cristianismo bajo el emperador Constantino el Grande era una prueba de la intervención divina, y que Constantino era un emperador amado por Dios. Agustín de Hipona situó el cristianismo dentro del marco de la historia universal, con la intención de demostrar que no era el ritmo de los poderes seculares, sino el del reino de Dios el que determinaba la historia. En realidad adoptaba así una actitud apologético-polémica: se estudiaba el cristianismo para refutar a sus oponentes.

La historiografía cristiana medieval adoptó normalmente la forma de crónicas escritas en torno a ciertos monasterios, ciudades o el papado (el llamado *Liber pontificalis)*. Pero el estudio científico de las doctrinas y de la ética cristianas cobró impulso particularmente entre los escolásticos a partir del siglo XIII. La crisis causada por la Reforma en el si

glo XVI significó un nuevo impulso para el estudio del mensaje cristiano y de la historia del cristianismo. Entonces aparecieron varias obras histórico-apologéticas, como las *Magdeburger Centuriae*, inspiradas y escritas en gran parte por el luterano Matthias Flacius Illyricus (muerto en 1575). Su intención fue demostrar hasta qué punto había llegado la decadencia de la Iglesia de Roma. En el otro bando, el cardenal Baronio (muerto en 1607) escribió sus *Annales ecclesiasticae*. También los espiritualistas hicieron algún intento de considerar el cristianismo desde un determinado punto de vista, concretamente, el del Espíritu; entre estos autores merece especial atención Sebastián Franck (muerto en 1542).

La multiplicidad de credos dio origen al estudio de las verdades contenidas en ellos, a la caracterización de las diversas confesiones y también de las religiones no cristianas. El precursor en este terreno fue Jean Bodin (muerto en 1596). Las diversas Iglesias opusieron resistencia a las enseñanzas de los disidentes, y de ahí que el estudio del cristianismo adoptara un tono predominantemente apologético y polémico. Estas obras suelen ser fruto del trabajo desarrollado por teólogos que ostentan siempre la marca de su propia Iglesia. El cristianismo se enfoca desde una perspectiva eclesiástica; en consecuencia, su historia es una historia eclesiástica. Esto significa obviamente que se adopta un punto de vista unilateral y que ciertos grupos sectarios o que parecen serlo no quedan situados correctamente en el lugar que les corresponde. El escritor de tendencia pietista Gottfried Arnold (muerto en 1714) trató de poner remedio a esta situación en su *Unpartheiische Kirchen- und Ketzergeschichte*, en la que, en principio, trataba de abordar el cristianismo como un todo. Aunque no puede afirmarse que Arnold trabajara sin presupuestos no científicos, el antiguo «a priori» quedaba roto.

En el siglo XIX empezó a ser considerado el cristianismo como un fenómeno religioso humano. Desde este momento se aplicaron a los materiales de la Biblia, la historia de la Iglesia, la dogmática y la doctrina cristianas, al menos en principio, los métodos históricos y críticos universalmente aceptados. Era de esperar que esta visión histórica, con su relativismo consiguiente, encontrara cierta oposición.

Se plantea ahora la cuestión del «carácter absoluto» del cristianismo. Este problema no se consideró muy importante durante cierto tiempo, pero el encuentro del cristianismo con la cultura moderna y con otras religiones en los países en vías de desarrollo, en los que se sitúa el campo misionero, ha vuelto a ponerlo en primer plano. Se trata de una cuestión que importa a la teología católica, desde el momento en que ésta insiste en que se dan ciertos elementos del conocimiento de Dios fuera del círculo de las religiones bíblicas. Los estudios sociológicos y psicológicos están abriendo nuevas perspectivas a nuestro conocimiento del cristianismo como fenómeno religioso. Otros enfoques de la historia, incluso no cristianos, como el marxista, también pueden servirnos de ayuda. Sin embargo, el cristianismo es un fenómeno aún tan vivo que resulta difícil proponer otra cosa que no sea una valoración provisional.

BREVE BIBLIOGRAFIA

Es imposible presentar, ni siquiera esquemáticamente, el océano de las obras publicadas sobre el cristianismo, si bien es de advertir que aún hay importantes lagunas. Por ejemplo, no contamos con nada que se aproxime a una fenomenología completa o al menos suficiente del cristianismo. Hasta es dudoso que sea posible escribirla. Otro inconveniente es el hecho de que hay pocos comentarios procedentes de sectores no cristianos. Casi todos los investigadores de este tema tienen al cristianismo como su religión propia o al menos como la que más les afecta dentro de su propio ámbito cultural. De ahí que en el estudio científico del cristianismo resulte casi imposible contrastar las opiniones propias con las de los miembros de otras religiones. Ello supone un serio inconveniente para la metodología de esta ciencia.

Se hallará la mejor orientación en las grandes enciclopedias y en los manuales sobre religión y sobre el cristianismo. En cuanto a la historia de la Iglesia hemos de mencionar la obra de Fliche-Martin, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours* (24 vols., 1938ss); P. Fargues, *Histoire du Christianisme* (5 vols., 1928ss); K. S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity* (7 vols., 1938-1945); G. Krüger, *Handbuch der Kirchengeschichte* (4 vols., 1923-1931).

Las más recientes y con esquema y orientación más actual son las siguientes: *Handbuch der Kirchengeschichte*, dirigida por H. Jedin, 6 vols. (Friburgo de B. 1965ss. Trad. española, Barcelona 1969ss); *Nueva Historia de la Iglesia*, dirigida por L. J. Rogier, R. Aubert y M. D. Knowles, 5 vols. (Ed. Cristiandad, Madrid 1964-1974). Un manual excelente nos lo ofreció Joseph Lortz, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung* (Münster ^{23}1965; trad. española: *Historia de la Iglesia en el ambiente de la evolución de las ideas*, Ed. Cristiandad ^{2}1974, 2 tomos).

En cuanto a la historia de la doctrina, hemos de referirnos a la obra, superada ya en ciertos puntos, de A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (3 vols., 1909). Recientemente se inició la publicación del *Handbuch der Dogmengischichte* (5 vols.), dirigida por M. Schmaus, A. Grillmeier y L. Scheffczyk (Friburgo de B. 1969ss), del que se ha iniciado la traducción española (Madrid 1973ss).

ANNEMARIE SCHIMMEL

Cambridge, Mass., Estados Unidos

EL ISLAM

I. ¿QUE ES EL ISLAM?

«En este día he perfeccionado vuestra religión para vosotros y he completado mi favor sobre vosotros y he elegido como religión para vosotros el Islam», dice la sura 5/3.

«Islam», por consiguiente, aparece ya en el mismo *Corán* como nombre de la más perfecta religión y del estado ideal del hombre. De ese hombre que se somete a la voluntad de Alá *(muslim,* participio de la raíz *aslama,* cuyo sustantivo es *Islām)* y cumple con los deberes que Alá le ha prescrito en su revelación. «Islam», por consiguiente, viene a ser un concepto amplio y, por decirlo así, totalizante: la verdadera religión que ha existido desde la creación del hombre, que fue predicada por los profetas a todos los pueblos y que ha sido restaurada en su prístina pureza por Mahoma, el mensajero de Dios.

Los autores occidentales se han acostumbrado al término «Islam» para designar la religión de que tratamos ahora sólo en fecha relativamente tardía, como W. C. Smith ha puesto de relieve en un sugerente pasaje. Durante la Edad Media, el Islam era la «herejía de los sarracenos»; desde el siglo XVI en adelante, se usa el término «religión de los sarracenos»; más tarde se dice «religión mahometana», «mahometismo». «Islam», aunque ya utilizado anteriormente, comienza a generalizarse en nuestra época, debido a que los mismos musulmanes insisten en que no se les llame mahometanos, ya que ello podría dar a entender que son seguidores y adoradores de Mahoma en el sentido, por ejemplo, que los cristianos lo son de Cristo. H. A. R. Gibb, sin embargo, ha defendido el uso del habitual término «mahometismo», subrayando que el «primer artículo de fe—que no hay más Dios que Dios—puede ser aceptado por muchos otros además de los musulmanes, mientras que el segundo—que Mahoma es el mensajero de Dios—es lo que distingue al Islam de todas las demás religiones».

Portavoz de aquel significado primero y más amplio del término «Islam»—como religión que abarca no sólo a los que verbalmente pro-

fesan esta fe, sino a toda la humanidad «desde el Indo hasta el Polo»—es Goethe con sus versos famosos:

> «*Wenn Islam Ergebung in Gottes Willen heisst,*
> *In Islam leben und sterben wir alle*».
> (Si el Islam es idéntico a la voluntad de Dios,
> en el Islam vivimos y morimos todos nosotros).

Pero del mismo modo que son inseparables las dos partes del credo, también son inseparables los dos aspectos del Islam, la sumisión total a la voluntad de Dios y la aceptación del mensaje de Mahoma.

La investigación occidental y, en épocas anteriores, la heresiografía occidental trataron de explicarse el Islam a su manera casi durante trece siglos; nuestra tarea consiste hoy en aclarar lo que significa para sus seguidores. ¿Es el Islam el «Sendero Recto», o el camino de *schlechthinnige Abhängigkeit*, según la definición clásica de religión dada por Schleiermacher? ¿Es la religión de la majestad y el poder de Dios y, consecuentemente, de la obediencia y humildad del hombre? ¿Es una manera de preparar al hombre con vistas al fin del mundo, cuando éste tendrá que acatar, como con tanta energía anuncian las primeras suras escatológicas del *Corán*, la decisión acerca de su vida eterna en el paraíso o en el infierno conforme a sus obras, o es un método de salvación cuyos detalles se ordenan conforme a la palabra obligatoria de la revelación y el ejemplo del Profeta, y son elaborados por teólogos y juristas en forma de un código perfecto que regula los asuntos públicos y privados? ¿O estarán en lo cierto los musulmanes que combinan, como hace M. A. Draz, los términos Islam y *salām*, «paz», que pertenece a la misma raíz, atestiguando así que el «Islam es la paz interior y exterior»? ¿Acierta L. Massignon al clasificar el Islam como la «religión de la fe», comparándolo con el judaísmo como la religión de la esperanza y al cristianismo como la religión del amor, combinando de esta forma las tres «religiones abrahámicas» bajo las palabras de 1 *Corintios*, 13?

El Islam pasó, en un lapso de tiempo sorprendentemente breve, de ser una predicación escatológica a convertirse en un sistema religioso y cultural, social y político que unifica las diversas esferas de la vida. Tanto los valores internos de la vida—la piedad personal—como las normas externas de la conducta—cuestiones socio-políticas, decisiones legales—se regulan esencialmente conforme a las mismas leyes de origen divino comunicadas en el *Corán;* los mismos musulmanes se enorgullecen de que el Islam no conoce la dicotomía de la vida en una esfera «mundana» y otra «religiosa, espiritual», y entienden hoy la expresión coránica de que constituyen un «pueblo central» (2/137) en el sentido de que su posición se define como un justo equilibrio entre el materialismo ateo y el espiritualismo exagerado. Toda acción—por muy profana que parezca a los ojos de un observador extraño—se realiza en la presencia inmediata de Dios; el musulmán ha de tener siempre con-

ciencia de su responsabilidad ante Dios, creador de su vida, que le ha de juzgar al final de los tiempos.

Sobre las bases de la predicación coránica y del «ejemplo del Profeta» se fue formando un amplio sistema de jurisprudencia, teología, mística, pero también un enorme acervo literario, un arte maravilloso. La génesis de esta civilización se vio estimulada por un conjunto de influencias griegas y romanas, iranias y babilónicas, indias y turcas, hasta formar un sistema coherente que se ha mantenido durante siglos. El problema que todo ello plantea es el de saber hasta qué punto un Islam despojado de todo ese sistema, especialmente de sus elementos jurídicos y políticos, que se le han asociado desde hace más de mil años, puede llamarse verdaderamente Islam. Un Islam reformado, ¿seguiría siendo Islam? Esta es la cuestión que tienen planteada los reformadores del mundo islámico, un mundo que abarca actualmente una séptima parte de la humanidad y que aumenta tanto por su rápida difusión en los países africanos como gracias a su índice de natalidad relativamente elevado.

II. EVOLUCION HISTORICA

La cuna del Islam es la Península Arábiga. En aquel ambiente, las tribus nómadas y los habitantes de los escasos oasis practicaban un politeísmo primitivo y rendían culto a las piedras, las estrellas, las cavernas y los árboles. El santuario central era la Kaaba de La Meca. En la vida de los árabes jugaban un importante papel los adivinos y los poetas inspirados, cuya palabra estaba cargada de fuerza sobrenatural.

Los confines de Arabia habían permanecido desde largo tiempo atrás bajo el dominio de gobiernos extranjeros. El Yemen, que desde tiempo inmemorial se distinguió por su fertilidad y su cultura superior (diques, organización del culto), se vio envuelto en las luchas entre la Abisinia cristiana y el Irán en el siglo VI; el jefe Dhu Nuwas (525) adoptó la fe judía. En la frontera con Siria, el estado nabateo de Petra había sido incorporado al Imperio romano bajo el nombre de provincia de Arabia en 106 d.C.; Palmira fue destruida en 273. La dinastía de los Ghassanidas constituía una barrera protectora en la Siria oriental entre los beduinos de la Península y los romanos; parecida función cumplían con respecto al Irán los Lakhmidas de Hira, entre los que preponderaba un cristianismo nestoriano. En Arabia se hallaban dispersos pequeños grupos de judíos y cristianos, y la figura del monje cuya lámpara brilla en su celda en medio del desierto es un tema bien conocido en la poesía preislámica. Unos pocos individuos—a los que se conoce por el nombre de *ḥanīf*—parecen haber buscado una fe más pura que la de los árabes paganos; es posible que llegaran a una cierta concepción monoteísta.

La poesía árabe del «tiempo de la ignorancia» *(jāhilīya)* anterior al Islam rara vez aborda temas religiosos; refleja un cierto sentimiento fa-

talista y alaba las virtudes típicamente beduinas de la valentía, la hospitalidad, la amistad y la venganza. Los poemas estaban compuestos en un lenguaje común a todas las tribus, de sorprendente expresividad, y son considerados con razón como ejemplares perfectos del complicado lenguaje árabe. Este lenguaje rico, fuerte y flexible sería el bien más precioso que heredaría de su suelo natal la nueva religión que habría de surgir en Arabia.

Mahoma nació hacia 570 d.C. en una rama menor de los Quraisíes, la tribu gobernante de La Meca, centro comercial de Arabia. Quedó huérfano y fue educado por su tío Abú Talib; más tarde, siendo un joven conductor de caravanas, se casó con su patrona, la viuda Kadiya, mujer entrada en años, que le dio seis hijos, de los que sobrevivieron cuatro hijas. Mahoma acostumbraba a retirarse a una caverna del monte Hira, y allí recibió a la edad de cuarenta años las primeras revelaciones, que le causaron una fuerte impresión. Su fiel esposa le ayudó a caer en la cuenta de la importancia religiosa que entrañaban aquellas experiencias. Siguió recibiendo nuevas revelaciones y comenzó a predicar públicamente la idea de un juicio en que Alá condenaría a los que trataban mal a sus esclavos, no cuidaban de los huérfanos, viudas y pobres, y premiaría a todos los que practicaban el bien. Lo cierto es que la injusticia social entre la clase gobernante de los ricos mercaderes y el gran número de pobres que había en La Meca resultaba lamentable. En la predicación de Mahoma cobraba cada vez mayor importancia la idea de un solo Dios que ha creado, sustenta y llamará a su presencia a toda la humanidad. Los mequíes, que se burlaban de la idea de la resurrección de los cuerpos, empezaron a temer que sus ídolos, y con ellos la fuente principal de sus ingresos, la peregrinación a La Meca, fueran arrinconados por el nuevo mensaje de la soberanía de Alá. Mahoma, enfrentado ahora a su enemistad, encontró consuelo en las revelaciones que le hablaban de los antiguos Profetas, aquellos hombres que, al igual que él mismo, sufrieron persecución, pero habían sido maravillosamente liberados por Dios.

Un grupo de los nuevos creyentes emigró a Abisinia en demanda de la protección del Negus cristiano, pues Mahoma estaba convencido de que sus enseñanzas estaban de acuerdo con las revelaciones recibidas y predicadas por Moisés y Jesús. Después de la muerte de su esposa y de su tío en el año 619, la situación se hizo cada vez más difícil para el Profeta. Algún tiempo después fue invitado por los habitantes de Yathrib para que acudiera a dirimir un largo pleito que tenían entablado las dos tribus más importantes de la ciudad. Así, después que hubieron marchado sus amigos, Mahoma abandonó su ciudad natal el año 622 y se estableció en Yathrib, que en seguida recibió el nombre de *madīnat an-nabī*, Ciudad del Profeta, es decir, Medina. Esta migración *(hijra)* es el punto de arranque en la historia del primitivo Islam, ya que significó la ruptura de todos los vínculos de parentesco, una acción casi inaudita en la sociedad de Arabia, configurada totalmente

por la conciencia de clan. Mahoma acreditó su capacidad política al reorganizar los distintos grupos de Medina para formar con ellos una sola comunidad de fieles que ya no profesaban los ideales árabes tradicionales del honor tribal, etc., sino que declaraban a Alá, el Dios único, como jefe verdadero de su comunidad *(umma)*, mientras que ésta pasaba a ser el órgano de su voluntad suprema. Esto explica que las revelaciones de Medina se refieran cada vez más claramente a las necesidades prácticas de la sociedad.

La anterior simpatía de Mahoma hacia los judíos sufrió un serio quebranto al ser acusado por ellos de haber desfigurado los relatos bíblicos. Se convenció ahora de que la fe que había sido enviado a predicar en Arabia era la fe sin mancha de los antiguos Profetas, corrompida por los cristianos y los judíos, la fe de Abrahán, antepasado de los árabes a través de Ismā'il (Ismael), quien habría edificado el santuario central de la Kaaba. De esta forma, La Meca y la Kaaba cobraban nueva importancia para Mahoma. Hasta entonces, la oración se había hecho mirando hacia Jerusalén, pero a partir de este momento se cambió la orientación hacia La Meca (2/136ss), y la reconquista de su ciudad natal se convirtió para él en un deber ineludible. Los musulmanes de Medina chocaron en pequeños encuentros con los mequíes; ganaron su primera victoria en Badr (624). Las tribus judías asentadas en las inmediaciones de Medina fueron suprimidas.

Las revelaciones incluyen normas para la guerra, que se permite al principio sólo como un medio de autodefensa (22/39); más tarde, la «guerra santa» *(jihād)*, el rasgo más citado y peor comprendido del Islam, se convierte en un medio de ampliar el campo de la influencia musulmana (9/29; cf. 3/73ss; etc.). «Luchad contra los que no creen en Alá ni en el último día...» Esta lucha «en el camino de Alá» es la única guerra legal en el Islam; constituye un «deber de la comunidad». Los infieles, sin embargo, han de ser invitados primero a abrazar el Islam, y sólo se les puede atacar en caso de que opongan resistencia. Si los musulmanes se rebelan contra el poder legítimo, está también permitido combatir contra ellos. La idea de que el mundo se divide en una «morada de guerra» *(dār al-ḥarb)* y en una «morada del Islam» *(dār al-Islām)*, es una distinción posterior.

En 628 establece Mahoma un armisticio con los mequíes, terminando por conquistar La Meca en 630. La mayor parte de las tribus árabes abrazó el Islam; el primer ataque contra los territorios bizantinos siguió inmediatamente. En febrero de 632 realizó Mahoma por última vez la peregrinación a La Meca; se introdujo el año estrictamente lunar, sin meses intercalares. Los no musulmanes habían quedado excluidos de la peregrinación a La Meca ya en el año 631.

Cuando Mahoma murió, el 8 de junio de 632, en la estancia de su muy amada y joven esposa A'isha (había tomado varias esposas después de la muerte de Khadiya), casi la totalidad de Arabia profesaba el Islam.

Después de morir Mahoma fue elegido jefe de la comunidad el piadoso Abú Bakr, y a pesar de algunos casos de apostasía entre las tribus, el Islam aumentó su poderío. Durante el reinado del segundo sucesor (califa) de Mahoma, el enérgico Omar (634-644), fueron conquistadas Siria, Egipto y algunas zonas del Irán. Sus habitantes no fueron obligados a convertirse. Los pueblos que habían recibido un libro divinamente inspirado (judíos, cristianos, sabianos)—*ahl al-kitāb*—gozaban de la protección *(dhimma)* de los musulmanes con tal de que pagaran el impuesto llamado *jizya*. Estos pueblos conquistados formaban las más importantes fuentes de ingresos para el tesoro del Estado, cada vez más extenso. Quedaban libres del servicio militar y eran gobernados por sus propios jefes religiosos (obispos, rabinos). En épocas posteriores, estos llamados *dhimmis* llegaron a ocupar posiciones importantes en la administración como médicos, traductores, banqueros, etc. Su situación empeoró como resultado de la decadencia de los Estados musulmanes. Las conversiones a la fuerza son raras, pues «en la religión no hay violencia» (2/257).

Omar fue asesinado en 644; su sucesor Othmán, un miembro de la vieja aristocracia mequí, fue objeto, a pesar de su importancia como redactor de las revelaciones del Corán, de ataques por parte de distintos grupos. Al frente de sus adversarios figuraba Alí ibn Talib, primo y yerno de Mahoma, que, después del asesinato de Othmán en 656, se aseguró el califato con ayuda de los musulmanes iraquíes, pero hubo de hacer frente a los ataques de Muhawiya, primo de Othmán, gobernador de Siria. Aunque la prolongada batalla de Siffín (657) pareció decidirse a su favor, fue lo bastante imprudente como para aceptar una mediación arbitral que decidió sin favorecer a ninguna de las partes. Un grupo de sus seguidores, alegando que en tales casos el juicio pertenece sólo a Dios, le abandonó; estos kharijitas (de *kharaja*, «apartarse») fueron los primeros en azuzar las discusiones acerca del legítimo jefe de la comunidad, insistiendo únicamente en sus cualidades éticas y sin tener en cuenta sus orígenes, elaborando al mismo tiempo una teología caracterizada por el maximalismo ético, en virtud de la cual consideraban a casi todos los demás musulmanes como infieles. Alí derrotó a los kharijitas en Nahrawán el año 658, pero fue asesinado por uno de ellos en 661. Su influjo en las discusiones teológicas fue muy intenso, a pesar de su número reducido. Aún subsisten algunos grupos de kharijitas moderados en el norte de Africa (ibaditas) y en Zanzíbar.

Con Alí llegó a su fin la época de los Cuatro Califas Justos, glorificada más tarde como el período ideal del Islam. Muhawiya se declaró califa y la capital se trasladó a Damasco. La dinastía de los Omeyas (661-750), a la que dio origen, ha sido criticada por los historiadores musulmanes posteriores como *mulk*, monarquía, ya que estos gobernantes no vivieron conforme a los ideales de la piedad islámica, con excepción de Omar II (717-720). Lo cierto es, sin embargo, que gobernaron su imperio en expansión con habilidad y desarrollaron una

espléndida actividad cultural (Gran Mezquita de Damasco, palacios en el desierto de Siria). Se conquistó el norte de Africa y se llegó al Atlántico en 681; en 711 las tropas árabes cruzaron el Estrecho de Gibraltar y sentaron las bases del poderío musulmán en España. En ese mismo año se alcanzó la Transoxiana y el Valle del Indo, donde los árabes fundaron un Estado que abarcaba la zona sur del actual Pakistán. En 732, los musulmanes son derrotados en Tours y Poitiers.

La política interior, sin embargo, estaba muy revuelta. Muhawiya, muerto en 680, había designado como sucesor a su hijo Yazid. Sus gobernadores asesinaron al hijo menor de Alí, Husaín, que trató de restablecer el gobierno de la familia del Profeta. La muerte de Husaín en Kerbela, Iraq, el 10 de Muharram (10 de octubre) es considerada como el acontecimiento más trágico de la historia por quienes forman el partido de los alidíes *(shī'at 'Alī*, Shia). Los sentimientos de la Shia fueron exacerbados por la intervención de Mukhtar, que peleó contra los Omeyas en Iraq entre 685 y 687 y cuyo candidato era un hijo de Alí, habido de una esposa distinta de Fátima, la hija de Mahoma. Proclamó que este Mohamed ibn al-Hanafiya habría de vivir oculto en una montaña hasta el momento en que descendiera para imponer la justicia en el mundo del Islam; esta idea del «imán oculto» fue adoptada por las distintas ramas de la Shia (cf. p. 141s, *infra)*. No sólo en Iraq, que siempre tuvo los más enérgicos gobernadores, sino en la misma Arabia surgieron movimientos rebeldes contra los Omeyas. Abdallá, hijo de Zubair, compañero de Mahoma, gobernó como califa en La Meca durante nueve años (683-692). Los recién convertidos de origen no árabe, que tenían que adherirse en calidad de *mawālī*, «clientes», a una de las tribus árabes a fin de obtener sus plenos derechos de ciudadanía, defendieron, contra esta discriminación, el ideal islámico de la igualdad de derechos para todos los creyentes. Los esfuerzos comunes de los propagandistas de la Shia y de los *mawālī* abrirían el camino a una nueva dinastía descendiente de Abdallá ibn Abbas, primo de Mahoma y de Alí. Los Abasíes derrocaron a los Omeyas en 750; el último príncipe omeya huyó a España, donde fundó una nueva dinastía bajo cuyo gobierno iba a alcanzar España un espléndido florecimiento cultural que habría de prolongarse hasta 1031; después de esta fecha, los pequeños reinos hispano-árabes, que, sin embargo, eran importantes centros culturales, invitaron por dos veces a las tribus bereberes de los almoravides y almohades, caracterizadas por sus firmes convicciones islámicas, a pasar a sus territorios en calidad de auxiliares frente a los cristianos, con la consecuencia de que los reinos islámicos españoles fueron barridos no por sus vecinos cristianos, sino por sus correligionarios musulmanes del norte de Africa. El último reino moro de España, la Granada de los Nazaríes, no sería conquistada por los Reyes Católicos hasta 1492. Ibn Rushd (Averroes), médico de la corte de los almohades (muerto en 1198), e Ibn Khaldún (muerto el año 1406 en El Cairo), el primer filósofo que aplicó unos criterios socio-psicológicos

al curso de la historia, son los dos representantes del Islam occidental a los que más debe Europa.

Los Abasíes se establecieron en Iraq, edificaron Bagdad y residieron durante algunos años en Samarra (836-863); trataron de hacer patente en sus dominios la unidad esencial del Islam y, al menos en lo exterior, el imperio de la ley islámica. En su cultura y en su forma de gobierno se advierten ciertas influencias persas; los esclavos militares turcos fueron ganando importantes posiciones que ampliaron hasta formar reinos casi independientes. Los sabios procedentes de Siria y del Valle del Indo frecuentaban la corte de Bagdad, y bajo Ma'mún (813-833) se inició la edad de oro de la ciencia islámica. Todo lo que se pudo recuperar de la literatura griega—filosofía, matemáticas, medicina, física, etc.—, se tradujo al árabe. Los sabios musulmanes ampliaron estas obras, las reelaboraron y las hicieron más manejables, facilitando su aplicación práctica; la adopción del cero, que habían aprendido de los matemáticos indios, les dio la oportunidad de llevar la ciencia de las matemáticas hasta unas alturas desconocidas anteriormente.

Los siglos VIII-X son la época de formación del pensamiento islámico. La filosofía, aunque despreciada por los teólogos, se desarrolló a partir del interés por las obras aristotélicas, que se habían transmitido bajo una máscara neoplatónica. Al-Kindí (muerto después de 870), al-Farabi (muerto en 950) e Ibn Sina (Avicenna, muerto en 1037) fueron no sólo filósofos de gran categoría, sino también científicos de primer orden.

La discusión de los principales problemas teológicos, que se había iniciado durante el período omeya (diferencias entre fe e Islam, cualidades morales del gobernante, libre albedrío y predestinación), continuaron bajo la Mu'tazila, que, con Ma'mún, se convirtió en la teología oficial del imperio. Los mutazilíes habían desarrollado sus principales posiciones teológicas frente a las tendencias dualistas que parecían, por influjo iranio, debilitar el puro monoteísmo durante el siglo VIII; subrayaban, en consecuencia, la unidad absoluta de Dios, sin aceptar sus atributos coeternos (cf. § III, *infra)*, afirmando, por consiguiente, que el *Corán* había sido creado; contra la idea de predestinación afirmaban que Dios es absolutamente justo. Introdujeron además en la discusión teológica los métodos de la filosofía griega, atribuyendo a la razón un importante cometido. Trataron de salvar el abismo que separaba a la cultura helenística, con que el Islam se hallaba enfrentado, y a la «simple piedad de las viejas». Ni sus métodos de argumentación ni el contenido de sus doctrinas, que despojaban a Alá de cualquier rasgo en que pudiera fijarse la imaginación, estaban al alcance de los entendimientos comunes. Sus doctrinas fueron oficialmente condenadas en 1029. Entre tanto, al-Ash'arí, un antiguo mu'tazilí (muerto en 935), había desarrollado una teología intermedia, en que aplicaba los recursos intelectuales de la Mu'tazila, pero procuraba al mismo tiempo mantenerse lo más cerca posible de la piedad de los tradicionalistas.

Todos los movimientos originados en el interior del Islam tienen sus raíces en la revelación coránica. En caso de que el *Corán*, considerado por los ortodoxos como la palabra increada de Alá, no dé solución a un problema, se recurre al ejemplo del Profeta. Puesto que obedecer a éste significa obedecer a Dios, fueron recogidas cuidadosamente las tradiciones *(ḥadīth)* acerca de su conducta *(sunna)*; la mayor parte de los musulmanes se siente orgullosa de llamarse «el pueblo del Libro y de la *sunna*»; de ahí el término «sunníes». Cada uno de los grupos del primitivo Islam trataba de apoyar sus puntos de vista en la autoridad del Profeta; de ahí que el número de *ḥadīth* que se le atribuían aumentara rápidamente, reflejándose en ellas la tradición viva de la comunidad. La tarea de recoger y clasificar los *ḥadīth* se convirtió en una ciencia; se examinó con todo cuidado la cadena de los transmisores. Del enorme número de tradiciones se consideran canónicas seis colecciones de finales del siglo IX; las más estimadas fueron las de Bukhari (muerto en 870) y Muslim (muerto en 875).

El *Corán* y la tradición son asimismo las fuentes principales de la jurisprudencia, que también fue elaborada con todo detalle: la *sharī'a*, que comprende preceptos rituales, cultuales, políticos, sociales y legales (cf. § IV, *infra*), es la totalidad de los preceptos divinos relativos a las acciones humanas; la ciencia relativa a la *sharī'a* recibe el nombre de *fiqh*. Los juristas tenían que resolver numerosos problemas que no caían claramente bajo ninguna declaración del Corán o de la tradición; en tales casos, «la mayoría de los juristas recurren a la analogía *(qiyās)*, es decir, a la aplicación a un nuevo problema de los principios subyacentes a una decisión conocida sobre cualquier otro punto que pueda considerarse coincidente con el nuevo problema» (Gibb).

Las diversas interpretaciones de las fuentes del derecho dieron origen a la formación de cuatro escuelas *(madhhab)* principales que, sin embargo, son consideradas igualmente ortodoxas y que difieren únicamente en cuanto a ciertos detalles. Nunca se intentó la unificación de los distintos puntos de vista; las diferencias menores en cuestiones legales y rituales fueron explicadas como un signo de la misericordia divina. La escuela de Abu Hanifa, exponente del pensamiento iraquí (muerto en 767), que concede cierta libertad a la interpretación personal de los hechos *(ra'y)*, es la favorita de los turcos; la escuela de Málik ibn Anás (muerto en 795), fuertemente influida por la tradición clásica de Medina, se difundió ampliamente por el norte y el oeste de Africa; la *madhhab* de ash-Shafi'i (muerto en 820), fundador de la ciencia de la jurisprudencia, es la que prevalece en Egipto, Africa Oriental e Indonesia, mientras que la de Ibn Hanbal, el esforzado defensor del tradicionalismo ortodoxo (muerto en 855), se conserva actualmente sobre todo en Arabia Saudita; durante la Edad Media constituyó un elemento importante en la formación del pensamiento musulmán, y ha producido algunos de los más importantes teólogos del Islam, como Ibn Taimiya (muerto en 1228). Otras *madhhabs*, como la

de los zahiritas, que se atienen al significado directo del Libro revelado, desaparecieron en poco tiempo. Las innovaciones pueden ser tácitamente aceptadas mientras los teólogos-juristas no las rechacen, porque «mi comunidad nunca incurrirá en un error» *(ḥadīth)*. El «consenso» *(ijmā')*, «la opinión unánime de la comunidad sunnita de cualquier generación sobre una cuestión religiosa constituye una autoridad y ha de ser aceptada por todos los musulmanes de épocas posteriores» (Hourani). Este consenso, por consiguiente, tiene plena autoridad, de forma que no se permitía seguir investigando libremente en las fuentes *(ijtihād)* cuando se había establecido el consenso sobre un punto determinado. De ahí que este principio, que inicialmente garantizaba la adaptabilidad de la *sharī'a* a las nuevas circunstancias, se convirtió a partir del siglo x en un estorbo que impidió ulteriores avances y recargó el Islam con una costra de prácticas e ideas medievales.

El Imperio islámico perdió pronto su unidad esencial. Surgieron Estados independientes o semiindependientes, tanto en Occidente como en Oriente. En 929, el gobernador omeya de España adoptó el título de califa. Pocos años después, un movimiento shiita del norte de Africa, el de los llamados Fatimíes, por suponerse descendientes de Fátima, la hija de Mahoma, se arrogó el derecho al califato y logró imponerse en Egipto desde 969 hasta 1171. También profesaban la doctrina de la Shia otras dinastías menores de Siria, los Qarmathianos de Arabia Central, Bahrain y Multan, así como la familia persa de los Buwaihidíes, que lograron apoderarse de hecho del mando en las zonas centrales del Imperio abasí. Los Buwaihidíes no atentaron contra el califato, contentándose con atribuir a su propio jefe el título de Sultán (945). En Oriente, Mahmud de Ghazna, famoso por haber destruido los ídolos hindúes, aniquiló varios reinos iranios e invadió repetidas veces la India a partir del año 1000. Lahore se convirtió en un centro del poderío musulmán desde donde se emprendió la conquista de la India Noroccidental; desde 1200 hasta 1857 fue Delhi la capital del más importante Estado musulmán del subcontinente; poco después de 1300 gobernaban los musulmanes en Bengala Oriental. Los reinos indomusulmanes fueron fundados en su mayor parte por jefes de origen turco-mogol, pero la islamización de aquellos territorios no fue debida, en primer lugar, a sus actividades militares, sino a la labor desarrollada por ciertas cofradías místicas que predicaron la simple fe del Islam, la unión con Dios y la igualdad entre todos los hombres, logrando de este modo atraerse a muchos que vivían presos del estricto sistema de castas del hinduismo.

En el centro del Imperio un nuevo rebrote de ortodoxia salvó una vez más al califato abasida; la tribu turca sunnita de los selyúcidas se apoderó del Irán, y, en 1055, su jefe Togrilbeg se convirtió en Sultán, gobernante efectivo de aquellas zonas del Imperio abasida que todavía se hallaban sometidas a Bagdad. Durante la restauración selyúcida de la fe sunnita, se combatió, con las armas y mediante tratados teológi-

cos, contra la Shia en su más terrible forma, la de los «asesinos»; Ghazzali, el más grande teólogo del Islam durante la Edad Media (muerto en 1111), trató de reavivar la piedad islámica fundiendo la ortodoxia con un misticismo moderado; sus numerosas obras son de capital importancia para el desarrollo de la vida espiritual en el Islam. Los selyúcidas abrieron también el camino para la conquista de Anatolia en 1071, y además sentaron las bases de una espléndida cultura cuyos monumentos en Konya, Sivas, etc., se cuentan entre las muestras más bellas del arte islámico. Lo mismo puede decirse de la poesía persa, escrita en su época, en Irán y Turquía. Los selyúcidas reconquistaron Jerusalén de manos de los Fatimíes, y ésta fue una de las razones que motivaron las cruzadas. El famoso héroe de las últimas cruzadas, Saladino (muerto en 1193), de la familia kurda de los Ayyubíes, se apoderó de Egipto en 1171 y reemplazó la dinastía fatimita por la de los Ayyubíes. En 1250 se estableció en Egipto y Siria el poder de los Mamelucos (soldados esclavos) después del asesinato de la reina ayyubita Shajarat ad-Durr.

Al mismo tiempo, las zonas central y oriental del Imperio abasí se encontraban amenazadas por Gengis Khan, que en 1221 había llegado hasta el Indo por Attock, persiguiendo al príncipe rebelde de Khwarizm; se apoderó de Balkh, y las hordas de sus descendientes asolaron Asia y Europa Oriental. Su nieto Hulagu tomó Bagdad en 1258; fueron asesinados el califa abasí y su familia. Este acontecimiento señala el final del período clásico de la historia islámica.

A pesar de la debilidad de los últimos califas abasidas, no puede subestimarse la importancia de esta dinastía. Constituye un rasgo típico de la inseparabilidad de religión y estado en el Islam el hecho de que las primeras discusiones religiosas surgieran en torno al problema del califa legítimo. Entre los kharijitas, partidarios de elegir al miembro de la comunidad que poseyera las más altas virtudes, aunque fuese un «esclavo negro», y la Shia, que exigía el califato exclusivamente para los descendientes de Mahoma a través de la rama de Alí, la mayoría aceptaba a un gobernante con tal de que perteneciera a los Quraisíes y estuviera libre de defectos. Su obligación consistía en ser jefe de la comunidad en la oración y en la guerra, en defender la fe y proteger la integridad de los países islámicos, estando sujeto, al igual que todos los demás musulmanes, a la ley divina (pues no estaba dotado del derecho espiritual de explicar la ley, como el *imām* shiita). Había de ser elegido por una comisión, pero frecuentemente era designado por su padre.

Cuando el califato entró en su período de decadencia, casi el único signo de la soberanía del califa consistía en que su nombre era mencionado en el sermón de la oración del viernes y aparecía también en las monedas. Sin embargo, las teorías jurídicas acerca del califato conservaron cierta vigencia y actuaron como contrapeso de las fuerzas centrífugas del mundo islámico, aunque los juristas tenían el suficiente

sentido común como para admitir que la obediencia a un gobernante injusto es, en todo caso, preferible a la anarquía.

Después de la caída de Bagdad, un supuesto miembro de la familia abasida llegó a El Cairo, siendo bien recibido por los gobernantes mamelucos, que de esta forma pensaron legitimar su poder. En el tratado de Küçük Kaynarja (1774) se inventó la ficción de una jurisdicción califal sobre los musulmanes que vivían en otros países; en consecuencia, el sultán otomano obtuvo un «poder espiritual» sobre los musulmanes rusos de Crimea. Este califato espiritual inspiró los sueños panislámicos del sultán Abdul Hamid II. Una extraña adhesión al califa otomano en la India fue el origen del movimiento Khilafat después de la primera guerra mundial, que perduró hasta que Mustafá Kemal (Atatürk) abolió el califato en 1924, poniendo fin así a una situación anómala.

Los pocos países que se libraron de la invasión mongol, como Egipto, pudieron mantener su continuidad cultural y se convirtieron en refugio de numerosos sabios. Egipto pasó a ser además la clave económica del Próximo Oriente. Bagdad nunca se recuperó de aquel golpe fatal, mientras que la evolución política en Irán dio como resultado, bajo los sucesores de Hulagu y otros gobernantes, una situación casi de guerra permanente. En Anatolia surgieron de las ruinas del reino selyúcida unos principados menores; en el noroeste habría de jugar un papel decisivo la familia de los Otomanos. Su bien organizado ejército avanzó rápidamente, conquistando Adrianópolis en 1356, grandes sectores de los Balcanes en 1389 y haciendo por fin realidad el que había sido gran sueño de todos los musulmanes desde los tiempos del Profeta, la conquista de Constantinopla en 1453. Los Otomanos extendieron su poder en 1517 sobre el territorio de los Mamelucos, incluyendo las ciudades santas de La Meca y Medina, con lo que se convirtieron en el principal poder musulmán y en portavoces de todos los creyentes durante los próximos cuatro siglos.

En la segunda mitad del siglo XIV, las conquistas de Timur (muerto en 1405), que devastó los territorios comprendidos entre Delhi y Ankara (nuevamente con excepción de Egipto), señalan el segundo gran desastre de la civilización islámica; pero Timur, a diferencia del pagano Gengis Khan, era un musulmán ortodoxo, y sus descendientes crearon nuevos centros de arte y cultura en las metrópolis orientales (Herat, Samarkanda, etc.), aunque se arruinaron después de una serie de luchas fratricidas. En Irán se prolongó durante décadas la pugna entre dos tribus turkomanas. Una de ellas, cuyo jefe, Uzun Hasan, mantenía relaciones con Venecia y estaba casado con una princesa cristiana de Trebisonda, tenía conexiones con la familia shiita de Ardebil. De esta familia procedía Ismail, el Safawida, que, a la edad de catorce años, logró unificar el Irán en 1501, haciendo de la Shia en su forma moderada (Imamiya, ithna'ashariya) la religión oficial del Irán. De esta forma creó una especie de barrera religioso-política entre los otomanos sunni-

tas de Occidente y el también sunnita Imperio de los Moghules en Oriente, un Imperio que, después de la victoria de Babur en 1526, se extendió hasta abarcar casi todo el subcontinente y algunas zonas de Afganistán.

La situación política del primer cuarto del siglo XVI—el Imperio otomano como pilar occidental del Islam, el Imperio moghul como su pilar oriental, separados ambos por el Irán shiita (cada uno de los cuales representó por turno el núcleo más importante en el orden cultural)—se mantuvo, con ligeros cambios, hasta el siglo XIX.

El grupo sunnita de los musulmanes, aunque a veces se vio implicado en fuertes discusiones teológicas, formaba, en conjunto, una comunidad homogénea, de la que nadie era excomulgado por razones puramente religiosas; las pocas ejecuciones de jefes «religiosos», por ejemplo, de algunos místicos, fueron debidas a motivos políticos. Gibb ha observado acertadamente: «El principio sunnita ha sido ampliar la tolerancia hasta donde ello fuera posible. Ninguna comunidad religiosa ha poseído nunca más plenamente el espíritu católico o ha estado más dispuesta a permitir la más amplia libertad, con la sola condición de que se aceptaran, aunque sólo fuera externamente, las obligaciones mínimas de la fe».

Entre los que fueron excluidos de esta comunidad por «haber deseado ser excluidos y, de hecho, haberse excluido ellos mismos» (Gibb), estaban los dos primeros «partidos de oposición religioso-políticos», el de los kharijitas y el de los shiitas. En conjunto, los shiitas no profesaban una teología propia ni practicaban una religiosidad peculiar; reconocían, además, la *sunna* profética; su rasgo característico, desarrollado durante el primer siglo, es la fe en el *imām* (de la casa de Alí) como jefe infalible de la comunidad. La Shia ve, primero en el *imām* vivo y luego en el oculto, la única persona con derecho a la exegesis coránica y a la santificación de las tradiciones; en este grupo nadie acepta el principio de la autoridad del consenso *(ijmā')*; los problemas jurídicos y teológicos son resultos por los *mujtahids*, que actúan en representación del imán oculto, en cuyo nombre se promulgan las leyes, incluso actualmente. En el ámbito del derecho, permiten el matrimonio temporal y la «restricción mental» *(taqiya)*, que es un rastro de las épocas de persecución.

La Shia arranca de diversas fuentes y en sus orígenes fue puramente árabe, pero más tarde asumió diversas ideas extranjeras que penetraron en el Islam, especialmente el legitimismo iranio y la mística iluminista de raíz gnóstica, dividiéndose en seguida en varias ramas que reciben nombre del imán al que veneran. La Zaidiya, relacionada con el quinto imán, Zaid, nieto de Husaín (muerto en 724), está muy cerca de los grupos sunnitas puritanos; aceptan imanes de la descendencia de Husaín y de su hermano Hasán y no les atribuyen cualidades sobrenaturales. Tuvieron un territorio propio en Tabaristán hasta 1126 y

lograron imponerse también en el Yemen desde el siglo x hasta nuestros días.

La mayor parte de la Shia llamada Imamiya, o *ithnā'-asharīya*, reconoce doce imanes, el último de los cuales desapareció en 873.

El grupo más característico es el de la Isma'iliya. Después de la muerte de Ja'far as-Sadiq (bien conocido por los alquimistas, muerto en 765), no aceptaron a su hijo Musa, cuyos descendientes son reconocidos por el grupo imamita, con excepción de Isma'il, el hermano de Musa. Las diferentes ramas—los qarmathianos, los fatimidas—tienen en común la forma de introducir a sus adeptos en los misterios de la fe a través de siete grados (de ahí su nombre de Batiniya, el pueblo del significado interior), en que se va reduciendo gradualmente el sentido de la *sharī'a;* los jefes ejercían una autoridad absoluta. Se aceptaron ideas gnósticas y neoplatónicas que fueron combinadas para formar una amalgama o sistema de *Weltanschauung* filosófica que fue popularizado por el grupo de los *Ikhwān aṣ-ṣafā*, los «Hermanos de la pureza», en Basra durante los siglos IX y X. La idea general shiita de que a partir de Adán todos los profetas heredaron una luz divina, que fue transmitida luego a los descendientes de Alí, se exageró en algunos grupos de la Isma'iliya hasta el extremo de considerar a los imanes como encarnaciones de la divinidad. Un ejemplo típico de esta mentalidad es el califa fatimita al-Hakim, misteriosamente desaparecido en 1021, cuyos seguidores veían en él una manifestación de la divinidad. Actualmente, los drusos se mantienen adheridos a esta creencia. La dinastía fatimida se escindió en 1094; el príncipe Nizar marchó a Irán, donde Hasan-i Sabbah había creado una organización de discípulos absolutamente obedientes que podían ser utilizados con cualquier objetivo, conocidos en Occidente, con cuyos hombres entraron en contacto con ocasión de las cruzadas, como «asesinos». Esta rama de la Isma'iliya, políticamente inactiva después de la invasión mongol, florece actualmente bajo el Agha Khan en la India, Pakistán y Africa Oriental; los seguidores de Musta'lí, hermano de Nizar, formaron más tarde el grupo de la Bohora en la India. Los shiitas indios de las distintas ramas cooperan hoy plenamente con los sunnitas; uno de ellos, M. A. Jinnah, es el fundador del Pakistán. Otras ramas—heterodoxas—de este movimiento son los nusairianos de Siria, que mantienen las teorías emanacionistas de la Batiniya clásica y consideran a Alí superior a Mahoma, una tendencia que se ha desarrollado plenamente con los Alí-Ilahi, que han deificado a Alí, pero son rechazados incluso por los demás grupos shiitas.

Se puede admitir que las doctrinas de la Shia han influido también en otros aspectos del gran movimiento espiritual surgido dentro del mundo islámico y que es conocido como sufismo.

Durante el período de las grandes conquistas en los primeros tiempos del Islam, a los que siguió una vida de relajación que escandalizó a las gentes piadosas, algunos grupos empezaron a centrarse en la interpretación ascética del Islam, insistiendo en el cumplimiento meticuloso

de los deberes que imponía la religión. Sus rasgos característicos eran el llanto por los propios pecados, el temor al día del juicio y el arrepentimiento. Se les dio el nombre de sufíes por la ropa de lana *(ṣūf)* que usaban. Este nombre se aplicaría más tarde a todo el sistema místico que se desarrolló a partir de su primera ascética, y que heredó el principio de la lucha constante con el yo inferior y la abstinencia de todo lo que se considerase impuro, con un esfuerzo constante del hombre piadoso por alcanzar la paciencia, la templanza, la confianza en Dios y la gratitud. La idea del amor puro fue introducida por Rabi'a de Basra (muerta en 801), una mujer que predicó y practicó el amor puro a Dios sin pedir a cambio el paraíso ni temer al fuego del infierno. Esta idea del amor —que no fue aceptada por los ortodoxos, pues para éstos el amor es la obediencia a las leyes de Dios—se fue desarrollando a lo largo de los siglos siguientes. El tema central de los sufíes, así como el de los teólogos, era la unidad de Dios, expresada en las plegarias de Dh'n-Nun (muerto en 859), que experimentaba la revelación de la belleza de Dios en la naturaleza, o en el concepto de *fanā* (aniquilación de las cualidades humanas en las cualidades divinas, entendida primero en sentido ético y después metafísico), en la forma negativa de unión con Dios, según preconizaba el irani Bayezid Bistami (muerto en 874). La escuela de Bagdad estuvo representada especialmente por el sobrio Muhasibi (muerto en 857), con sus minuciosos métodos de examen de conciencia, y por Junaid (muerto en 910), el gran maestro al que recurrirían más tarde otras corrientes. Su antiguo discípulo Hallaj fue ejecutado en 922; sus teorías culminaron en la expresión *anā'l-ḥaqq*, «yo soy la Verdad absoluta», con que se alude a la unión del alma creada con el Espíritu divino increado en el momento del éxtasis. Hallaj, «absorto en el servicio a la voluntad de Dios» en medio del dolor, es para el sufismo posterior el prototipo del enamorado doliente que muere en el amor.

El sufismo, que en algún momento se definió como «la forma en que Dios hará que tú mueras a ti mismo y vivas para él», se hizo sospechoso a la ortodoxia a causa de algunas de sus prácticas, como la de escuchar música, danzar, recitar los nombres divinos, y a causa del peligro que entrañaba la noción misma de «amor de Dios». Cierto número de escritores—Sarraj (muerto en 988) y Qushairí (muerto en 1074) merecen especial mención—trató de sistematizar el camino místico y de reconciliarse con la ortodoxia al retornar al *Corán* y a la tradición. Otros, como los malamatiya, trataron de provocar deliberadamente el desprecio público, cometiendo para ello pecados deshonrosos, y poder así ocultar su vida interior a las miradas del pueblo. La reconciliación entre mística y ortodoxia fue debida principalmente a al-Ghazzali, que había estudiado la teología escolástica, estaba bien informado de las corrientes filosóficas y había llegado a la verdad a través de su experiencia mística personal. Esta formación le hizo posible hablar con autoridad acerca de los problemas del alma que se debate entre el temor y la esperanza, logrando finalmente «asegurar a la actitud mística o introspectiva un puesto

dentro del Islam oficial, al lado del legalismo de los juristas y el intelectualismo de los teólogos» (Wensinck), impulsando de esta forma la vida religiosa personal.

La gran época del sufismo se sitúa a finales del siglo XII y durante el XIII. Después de Suhrawardí Maqtul (muerto en 1191), iniciador de la «Sabiduría de Iluminación», Ibn 'Arabí (muerto en 1240), español, fundió las distintas corrientes (gnosticismo, neoplatonismo, etc.) en un formidable sistema teosófico que expuso en centenares de libros y que enseña la idea de *waḥdat al-wujūd*, la unidad esencial del ser. Al igual que su contemporáneo Ibn al-Farid (muerto en 1235), también fue un estupendo poeta. Las ideas de Ibn 'Arabí fueron ampliamente aceptadas, y los poetas místicos las pusieron al alcance de grandes sectores de la población, que quizá no entendieron del todo sus consecuencias lógicas. La poesía mística—poesía amorosa en el más elevado sentido—fue cultivada sobre todo en el Irán, en forma lírica y en el *mathnawī* didáctico (Sana'i, muerto en 1141; Attar, muerto en 1220). El *mathnawī*, muy comentado, de Jalaluddín Rumi (nacido en Balkh el año 1207 y muerto en el 1273 en Konya) es una enciclopedia de todas las corrientes místicas del primitivo Islam, y sus poemas desbordan de amor incontenible a la divina belleza revelada en forma humana. Esta poesía mística influyó en Turquía y en la India musulmana, y su juego intencionado con los símbolos místicos, así como su encantadora ambigüedad, la han hecho sumamente atractiva a millones de personas. Al mismo tiempo, los pequeños círculos de discípulos dieron origen a órdenes y cofradías místicas. La primera de éstas, la Qadiriya, fundada por Abdulqadir al-Gilani (muerto en 1166), tiene adeptos en casi todos los países islámicos; otras cofradías, como la Suhrawardiya, la Chrishtiya, la Rifa'iya, influyeron en la vida popular y desarrollaron una labor misionera gracias al atractivo que para muchos tenía su piedad tan cargada de sentimiento. Frecuentemente desempeñaron un cometido importante en política, como la orden rústica de los bektashis, con fuertes tendencias shiitas, que se asociaron con los janissaríes, o, en el siglo XIX, los tijaniya y sanusiya en Africa. Los naqshbandiya, cuyo fundador murió en Asia Central en 1389, se convirtieron en la India en defensores del ala ortodoxa al rechazar la filosofía del monismo esencial. La importancia ética de estas órdenes y su útil función en el desarrollo del sentimiento se ven contrapesadas por sus aspectos negativos, entre ellos el predominio absoluto del *shaykh* sobre sus discípulos. La veneración del dirigente místico, vivo o muerto, se convirtió en un elemento del Islam popular, así como el concepto exagerado de *tawakkul*, confianza en Dios, que puede impedir la actividad libre, junto con una adhesión meticulosa a la letra de la ley.

La confesión de fe musulmana empieza con las palabras *lā ilāha illā Allāh:* «No hay más Dios que Alá». Quizá no haya otra religión tan teocéntrica como el Islam. Esta formulación de la fe aparece en todo momento y lugar. Es un conjunto de palabras que «cuando aparece escrito adopta un esquema que atrae la atención» (W. C. Smith) y ha inspirado a los calígrafos al mismo tiempo que se ha convertido en una de las expresiones clave de la mística que glorifica con su testimonio *(shahāda)* al Dios único, que no tiene iguales.

Los árabes preislámicos conocían la noción de un Dios altísimo elevado por encima de su numerosos ídolos, al que daban el nombre de *Allāh (al-Ilāh,* «el Dios»). En las revelaciones de Mahoma, este Dios se dio a conocer como creador y juez. El fue el que creó de la nada el universo entero, la naturaleza y el hombre, y en el último día reunirá ante sí a todos los hombres para juzgarlos con perfecta justicia. Este Dios creador, sustentador y juez sólo puede ser uno, y a su lado nada ni nadie más merece ser adorado. Este puro monoteísmo es mantenido en primer lugar frente a los árabes paganos y politeístas y más tarde en pugna con la doctrina cristiana de Cristo como Hijo unigénito de Dios y contra la Trinidad. La sura 112, final lógico del *Corán,* proclama que: «Di: él es Alá, Uno; Alá, el Eterno; ni ha engendrado ni ha sido engendrado; igual a él nunca ha habido nadie».

Este Dios es el creador sabio *(al-Khāliq,* 6/102) que hizo el mundo en seis días (25/60) o de una sola vez (54/50). Todo lo ha dispuesto de manera excelente, y su poder y sabiduría se manifiestan tanto en la naturaleza como en el curso de la historia. Su ciencia lo abarca todo desde el momento de la creación, y su misericordia (cf. 6/11) se extiende igualmente a todos los que le reconocen como soberano junto al que no tienen cabida los dioses falsos, cuya voluntad está por encima de la voluntad de los gobernantes humanos y cuyo juicio es perfectamente justo. En su nombre se comienza toda obra *(bismillāh),* y de su voluntad depende todo proyecto de acción futura, de forma que se debe añadir *inshā Allāh,* «si Dios quiere», a toda afirmación que se refiera a una acción futura o a una nueva orientación de las ideas.

El *Corán* abunda en términos que tratan de dar una descripción completa del Dios inefable y de aludir a su ser misterioso mediante el recurso de rodearle de los llamados «nombres bellísimos» (cf. 7/179; 17/11; 20/7; 59/24) que pueden ser caracterizados como «atributos de glorificación». Dios es el primero y el último, exterior e interior (57/3); existe por sí mismo *(al-qayyūm);* es llamado misericordioso y compasivo en la primera sura, la *Fātiḥa,* así como al principio de cada recitación coránica. Pero al mismo tiempo es «el mejor de los intrigantes», ya que sus caminos son más sabios e inescrutables que todas las invenciones y conjuras humanas. Puede llamársele también santísimo *(al-quddūs)* o la paz *(as-salām)* por excelencia y es asimismo la luz de cielo

y tierra (24/35), lo que significa esencialmente una luz orientadora, al estilo de la lámpara que mantenían encendida los monjes del desierto en sus celdas y que servía de orientación a los beduinos en la oscuridad de la noche. Más tarde, este epíteto fue interpretado en el sentido de la luz universal que todo lo abarca o la luz interior que brilla en el corazón. La moderna teología lo ha entendido como sinónimo de «absoluto» (como medida absoluta basada en la velocidad de la luz). Es absolutamente trascendente, de forma que «no le alcanza la vista» (6/101), pero al mismo tiempo está más cerca del hombre que su misma vena yugular (50/16): «A cualquier parte que te vuelvas, allí está el Rostro de Dios» (2/115). Esta expresión, «Rostro de Dios», aparece muchas veces en el *Corán*, y probablemente alude a la esencia misma de Dios (cf. «todo lo que está sobre la tierra es transitorio; sólo el Rostro de Dios permanecerá para siempre» [55/31]).

La exclusividad de la fórmula de fe, ese «no profético», como dice Söderblom, «no hay más Dios que Alá», nunca ha sido olvidado. Ese «no» es la barrera contra el mayor de los pecados que puede concebir un musulmán, el pecado que nunca puede ser perdonado, el de *shirk*, «asociación», es decir, la asociación de otros objetos de culto con Dios. Este «no», que al principio iba dirigido contra la idolatría pagana, fue subrayado en la mística hasta el punto de afirmar que al lado de Dios nada tiene existencia real. Los modernistas usan frecuentemente el concepto de *shirk* para denunciar las ideologías que se ponen como sustitutivos de la religión—capitalismo, comunismo, nacionalismo—y que equivalen, a los ojos de los ortodoxos, a los falsos dioses del paganismo, que pueden apartar al hombre de la adoración del único poder soberano.

Mahoma no fue un teólogo dogmático, sino un profeta totalmente poseído por Alá. Así, después de su muerte se formularon diversas interpretaciones del concepto de Dios, cada una de las cuales se apoyaba en afirmaciones, parcialmente contradictorias, del *Corán*. La ortodoxia se aferró al sentido literal de la descripción de Alá (su rostro, sus manos, etcétera) y se expuso a caer en el error del antropomorfismo, *tashbīh*. Debido a los primeros contactos con los métodos de la filosofía helenística, esta tendencia se vio contrarrestada por el sistema teológico de los mu'tazilíes, que defendían la unidad absoluta de Dios incluso a costa de suprimir toda posibilidad de imaginarlo. Tendían a la completa supresión de descripciones *(tanzīh)*, subrayando que Dios es absolutamente distinto de cualquier cosa creada. Consideraban la doctrina de los atributos de Dios (escuchar, ver, hablar, etc.) como «perjudicial, cuando no realmente opuesta a su unidad» (Gibb), y puesto que afirmaban que tales atributos no tienen existencia independiente, fueron acusados por los ortodoxos como «los que niegan los atributos». La negación de los atributos coeternos los llevó a sostener que el *Corán* ha sido creado, y que no es, como afirman los ortodoxos, la Palabra increada de Dios. Los mu'tazilíes—*ahl al-'adl wa't-tauḥīd*, «el pueblo de la justicia y la unificación»—veían en Dios, el Uno, el «Dios de justicia», el

soberano perfectamente justo (que, según la mayor parte de ellos, no es creador del mal), no el soberano arbitrario que puede hacer en su creación cuanto le plazca; al contrario, *tiene que* llevar al paraíso a los justos y piadosos y enviar al infierno a los pecadores, mientras que el hombre es libre para actuar conforme a su propia voluntad. Esta restricción impuesta al poder de Dios, así como la firme actitud intelectual ante lo divino, hizo que la teología de los mu'tazilíes resultara casi inaccesible para las grandes masas. En algunos círculos modernos se ha vuelto a insistir nuevamente en la idea de la justicia absoluta de Dios frente a la de una «omnipotencia arbitraria».

Al-Ash'arí (muerto en 935) encontró una fórmula de compromiso entre la ortodoxia y la argumentación de los mu'tazilíes, al establecer que «Dios es tal y tal», pero *bilā kaifa*, sin «cómo». El antropomorfismo *(tashbīh)* y el «privar a Dios de todos los atributos imaginables» *(ta'ṭil)*, se consideran graves pecados. Ligeramente distinta por su formulación es la argumentación de al-Maturidi (muerto en 944). Los *mutakallmūn*, que aplicaban métodos filosóficos, tuvieron que mantener una lucha constante con «el pueblo de la tradición», pero fueron oficialmente reconocidos en 1065. Sus ideas acerca del Ser supremo pueden resumirse con las palabras de A. T. Tritton:

«Dios es eterno, sin principio ni fin, único, pues nada es semejante a él. Conoce mediante su inteligencia, vive en virtud de su vida, quiere con su voluntad, ve con su vista y habla por su palabra. Estos atributos son eternos, inherentes a su esencia; no son él ni son distintos de él ni suponen menoscabo de la unidad de su esencia. El es Señor absoluto de cuanto ha creado y nadie puede pedirle cuentas de lo que hace; si enviase al infierno a todas las criaturas, ello no supondría injusticia alguna, y si las llevase a todas al paraíso, nada malo haría. "Debe" no es un término que se le pueda aplicar. La adoración y la gratitud del hombre en nada le aprovechan; ni el creyente ni el infiel le pueden perjudicar en nada, pues suyas son todas las cosas. El quiso todo cuanto existe, lo bueno y lo malo, lo útil y lo nocivo. Lo justo es justo y lo injusto es injusto porque Dios ha decretado que así sea».

Dios creó el mundo de la nada y no cesa de crear en todo momento; esta idea del atomismo se desarrolló en los círculos ash'aritas: se eliminan las causas secundarias, y todo cuanto sucede depende de una acción directa de Dios; el fuego no quema por una virtualidad inherente, sino porque Dios acostumbra a unir el quemar con el arder. Esta «costumbre de Alá» *(sunnat Allāh)* se advierte tanto en la naturaleza como en el curso de la historia; lógicamente, el milagro recibe el nombre de *khāriq ul-'āda*, «lo que interrumpe la costumbre». Esta teoría ha influido en el pensamiento islámico de manera muy considerable.

A partir de las definiciones de los teólogos se compilaron varios catecismos, cuyo contenido se suponía ser conocido y comprendido por los fieles; el más famoso de estos opúsculos es el llamado *Sanūsīya*, del siglo XV, en que se enumeran las cuarenta y una cualidades de Dios

conforme a veinte cualidades de necesidad, veinte de imposibilidad y una de posibilidad. Las cualidades de necesidad son: existencia, paternidad, eternidad, diferencia de todo lo creado en el tiempo, existencia por sí mismo, unidad, poder, voluntad, inteligencia, vida, oído, vista, palabra, ser poderoso, tener voluntad, tener ciencia, ser vivo, estar oyendo, estar viendo, estar hablando. Las cualidades de imposibilidad son las opuestas, como no existencia, ser creado en el tiempo, ceguera, etc. La última cualidad consiste en que Dios tiene poder para realizar todo lo posible y lo imposible. El musulmán ortodoxo se siente plenamente satisfecho de poder contar con esta descripción de un Dios racionalmente comprensible.

Entre tanto, los filósofos desarrollaron sus especulaciones acerca del Ser divino, concibiendo a Dios sobre todo como *prima causa* de la que proceden, en etapas sucesivas, el Primer Entendimiento y las almas individuales; así, al-Kindí (muerto después de 870). El grupo gnóstico de los *Ikhwān aṣ-Ṣafā* de Basra (siglo IX) creía también en una emanación de seres espirituales a partir del Ser divino. Farabi (muerto en 950) sostuvo que Dios, cuya existencia es absolutamente necesaria, crea el mundo en virtud de su pensamiento, mientras que Ibn Sina (Avicenna, muerto en 1037) describe a Dios como *prima causa*, cuyo ser es pura existencia. Todos los seres posibles existen ya en el entendimiento divino, es decir, que se distinguen claramente los seres reales y potenciales, lo que significa, al igual que en las teorías de otros filósofos, que el mundo es eterno, puesto que Dios precede al mundo por dignidad, no en el tiempo. Dios piensa el mundo, que de este modo existe. Con Ibn Rushd, sin embargo, se llega a la distinción de que Dios es eterno e incausado, mientras que el mundo es eterno, pero debido a un poder que lo crea y le comunica el movimiento. De esta forma se niega la doctrina coránica de la *creatio ex hihilo*, lo que provocó los ataques de los ortodoxos contra la postura de los filósofos. El Dios voluntarista corría peligro de convertirse en una fuente más o menos impersonal del ser.

Frente a la interpretación escolástica de las cualidades divinas y la especulación de los filósofos, el sufismo se apoyaba en la experiencia personal de lo divino. Se encuentra a Dios no a través del razonamiento, sino de la intuición *(hashf)*, y se le ha de obedecer por amor. Los ortodoxos rechazaron esta actitud, ya que entre el Creador y las criaturas no aceptaban otra relación que la de obediencia.

Los primeros sufíes sostenían que Dios se reveló ante todo como juez; sus meditaciones se centran en el contraste entre la propia debilidad y el inmenso poder divino. El temor al juicio y la esperanza del perdón alternan en las plegarias de los primeros místicos, que gustaban de yuxtaponer los aspectos de lo *tremendum* y lo *fascinans*, la belleza *(jamāl)* y la majestad *(jalāl)* de Dios o su ira y su misericordia. Tenían además clara conciencia del proceso dialéctico de la vida. También subrayaron la confesión de la unidad de Dios hasta el extremo de negarse a tomar en consideración la naturaleza o a amar nada creado, ni

siquiera a sus mismos familiares o al Profeta, por medio de incurrir por ese camino en el pecado de *shirk*, «asociación». Otros, sin embargo, apoyándose en las sentencias del Corán acerca de que todo lo creado es una muestra del poder divino, y que todas las cosas alaban a Dios a su propio modo, han descrito en plegarias llenas de colorido—como Dhu'n-Nun (muerto en 859)—la revelación de su grandeza y su belleza en la creación y en todas las cosas que llevan la marca de lo bello. Al-Ghazzali expresó la postura clásica del sufismo moderado con toda exactitud:

«Quien mira al mundo porque es obra de Dios y lo reconoce por ser obra de Dios y lo ama por ser creación de Dios no mira a ninguna otra cosa sino a Dios, no reconoce sino a Dios, no ama a nadie más que a él. Este es, por consiguiente, el verdadero confesor de la unidad de Dios, el que no ve otra cosa que Dios. Tampoco se mira a sí mismo por su propio valor, sino porque es siervo de Dios, y de una persona como ésta se ha dicho que se aniquila en el *tauḥīd* y se aniquila con respecto a sí misma».

La interpretación del *tauḥīd*, el reconocimiento de la unidad y unicidad de Dios, es el tema dominante en el movimiento místico, como demuestra el mismo al-Ghazzali en el pasaje antes mencionado. *Tauḥid* puede significar, para los sufíes, que Alá es el único ser dotado de existencia real y que todas las demás cosas tienen únicamente una existencia secundaria o accidental. Se puede llegar incluso a afirmar que «no hay más ser existente que Alá», lo que puede llevar—y de hecho así ocurrió—a un concepto monista de la divinidad.

En las teorías místicas que desde antiguo elaboraron los poetas de todos los países islámicos, Dios pasa a ser el amado por excelencia, y la idea de que ha manifestado su belleza eterna a través de la creación —expresada en el tantas veces citado *ḥadīth qudsī*, «yo era un tesoro escondido y quise ser conocido, por eso creé el mundo»—o de que la refleja en el espejo del corazón humano para ser reconocido y amado fue elaborada por los místicos posteriores hasta el extremo de afirmar: «Cualquier cosa que yo vea, en ella te veo a ti», apoyándose en las palabras del Corán: «A cualquier parte que os volváis, allí está el Rostro de Dios» (2/115).

En la sistematización de las teorías místicas acerca de Alá se advierten las influencias de los filósofos. Las especulaciones neoplatónicas acerca del Ser pre-eterno del que todas las cosas emanan y al que todas ellas han de retornar, pasando por las obligadas etapas de purificación, se convirtió en una de las convicciones más importantes del sufismo, expresada en la poesía mística mediante el símbolo de la gota que vuelve a unirse con el océano del ser del que una vez se separó. En el sistema de Ibn 'Arabí (muerto en 1240), Dios y el mundo se reducen a dos aspectos del mismo ser, al modo como el hielo y el agua son esencialmente la misma sustancia en diferentes estados. «Dios es Ser absoluto, y es la fuente de toda existencia; sólo en él son inseparables ser y exis-

tencia» (Arberry). El deber del deseoso de Dios es, por consiguiente, adentrarse en su propio corazón hasta ver que allí se encuentra escondida la chispa divina, conforme al *ḥadīth qudsī*: «Cielos y tierra no pueden contenerme, pero el corazón de mi siervo fiel me contiene». Este sentimiento de la inmanencia divina encuentra su más típica expresión en una supuesta tradición *(ḥadīth)*: «Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor».

En la poesía mística resulta muchas veces difícil discernir los diferentes aspectos de Dios como amado, el que todo lo abarca, el corazón del corazón, pero puede afirmarse que el llamado monismo esencial contenido en la doctrina de Ibn 'Arabí sobre la unidad del ser *(waḥdat al-wujūd)* se extendió rápidamente a extensas zonas del mundo islámico, aunque la ortodoxia no dejó de advertir el peligro que entrañaba para el concepto coránico de trascendencia, voluntad y juicio del Señor. El erudito indio Ahmad Sirhindí (muerto en 1624) trató de volver a la interpretación clásica del ser divino en su teoría de la unidad de testimonio *(waḥdat ash-shuhūd)*: el deseoso de Dios toma conciencia de su unidad con el ser divino en el momento del éxtasis, pero la entiende como una experiencia personal una vez que retorna a los niveles normales de conciencia.

La búsqueda del «Más Grande Nombre de Alá» y la meditación en él descendió de las más elevadas especulaciones místicas al terreno de la hechicería, en la que adquirió gran importancia. No hemos de olvidar tampoco el cometido de la repetición constante de la profesión de fe o del nombre de Alá o de la sílaba numinosa *hū*, «él», en las asambleas de los místicos, que acostumbran a repetirla hasta sentirse arrebatados.

La ortodoxia ha combatido la idea del Dios estático de los filósofos, cuya creación no se produce por un acto de su voluntad. También han rechazado las ideas del monismo místico que no daban cabida al Alá personal y activo proclamado en el *Corán*. Los teólogos modernistas han hecho suya la postura ortodoxa, y sin aferrarse a la definición escolástica de las cualidades y atributos de Alá, han intentado volver una vez más a la afirmación coránica de Dios: para ellos, Dios es activo, es una persona (como lo confirma su nombre, Alá, y su promesa de responder a las oraciones del hombre); es el perfectísimo, el que todo lo abarca; el hombre puede establecer relación con él a la manera de un siervo fiel con su Señor sapientísimo y poderoso, pero a la vez compasivo, en un encuentro de persona a persona. En este sentido, Iqbal (muerto en 1938) ofrece una interesantísima descripción de Dios: la vida de Dios es su perpetua actividad creadora; sin negar su amor y su compasión, el pensador moderno afirma que, de acuerdo con nuestras experiencias históricas, Dios se manifiesta sobre todo bajo el aspecto del poder.

Otros modernistas recurren al concepto mu'tazilita de *'adl*, la justicia absoluta de Dios, y construyen su sistema sobre la afirmación de que Dios es justo, presentando al Dios del *Corán* como un ser abso-

lutamente moral, cuya perfección en la justicia ha sido velada por el empleo deliberado e indiscriminado de los Nombres Divinos (así, D. Rahbar). Otro grupo subraya las palabras del *Corán* según las cuales Dios ha manifestado su poder y su sabiduría en todo lo creado, especialmente en las maravillas de la naturaleza; estas palabras les ofrecen la oportunidad de aceptar sin vacilación hasta los descubrimientos más recientes de la ciencia que no son sino otras tantas pruebas de la omnipotencia creadora de Dios.

IV. RELIGIOSIDAD

1. *Culto*

El Islam desconoce los sacramentos. H. A. R. Gibb ha señalado que en el Islam podemos hablar más bien de ortopraxis que de ortodoxia, ya que en el marco de la profesión de fe está permitido que cada cual imagine a Dios, el Uno, como crea conveniente, con tal de que se mantenga su unidad. Sin embargo, es obligado cumplir los mandatos de la ley divina acerca de la regulación de la praxis religiosa.

Las «cinco columnas de la fe» son éstas:

1) La profesión de fe *(shahāda)*, que es la condición esencial de las otras cuatro obligaciones.

Cada uno de los actos de culto *('ibādāt)* comienza con una formulación de intención *(niya)* sin la que son inválidos. Los juristas han establecido con exactitud quién es *mukallaf*, «obligado a cumplir» un determinado deber; por ejemplo, un niño de siete años ya puede orar; al alcanzar la madurez, ya está obligado a observar el ayuno. Hombres y mujeres están obligados a cumplir las obligaciones consistentes en *'ibādāt*.

2) La oración *(ṣalāt; namāz* en persa y turco). La oración ritual debe hacerse cinco veces al día y precisamente en un lugar puro (de ahí las esterillas de oración) y en estado de pureza ritual *(ṭahāra;* 5/4). Esto último exige que después de sufrir una polución menor, causada por todo lo que sale del cuerpo, se practique el lavatorio llamado *wuḍū'*, consistente en limpiar con agua el rostro, las manos y brazos, los pies, los oídos, además de sorber agua por la nariz y pasar la mano humedecida por la cabeza. En caso de polución mayor (menstruación, relaciones sexuales, parto), es obligatorio tomar un baño en que ninguna parte del cuerpo debe quedar seca. Cuando no se dispone de agua, puede hacerse la purificación con polvo *(tayyamum)*. Durante la oración deben permanecer tapadas las partes íntimas del cuerpo y la cabeza; las mujeres llevarán rostro y manos sin velar, pero estarán decentemente vestidas. Una vez escuchada la llamada a la oración *(adhān)*, el musulmán se vuelve hacia La Meca y recita, permaneciendo en pie, la fórmula *Allāhu Akbar (takbīr al-iḥrām)*, luego la *Fātiḥa*, se arrodilla *(rukū)*, se vuelve a poner en pie, se postra, se sienta en cuclillas, se postra de nuevo, siempre recitando los versículos prescritos del *Corán*. El con

junto de posturas y recitaciones desde el momento de arrodillarse *(rukū')* hasta la última postración *(sujūd)* forma una *rak'a;* la oración termina con la recitación de las bendiciones del Profeta *(shahāda)* y saludos a derecha e izquierda, permaneciendo sentado. Cada parte de la *rak'a* puede suplementarse con recitaciones adicionales.

La oración de la mañana *(fajr)*, que tiene lugar entre la primera luz del alba y la salida del sol, consiste en dos *rak'a;* la oración de mediodía *(zuhr)*, de cuatro; la del atardecer *('aṣr)*, también de cuatro; la oración posterior de la puesta del sol *(maghrib)*, de tres; la última oración, que se recita cuando ya se ha hecho la oscuridad total *('ishā')*, de cuatro. El *Corán* menciona sólo tres de estas oraciones *(fajr, 'ishā'* y *al-wusṭā*, la intermedia) explícitamente. Cada una de las oraciones debe recitarse en el momento adecuado. Los viajeros pueden posponer sus oraciones; en el campo de batalla puede orar la mitad del ejército mientras la otra mitad vigila al enemigo. Se considera meritorio añadir *rak'a* suplementarias; al final de la oración se pueden formular peticiones personales.

La oración se puede hacer a solas o en comunidad; en este caso, los fieles han de estar dirigidos en la oración por un *imām*. Todo musulmán (en las congregaciones femeninas también una mujer) puede actuar como *imām*. Los viernes—día elegido en contraste con el domingo cristiano y el sábado judío—se celebra en las mezquitas un servicio al que asisten obligatoriamente los varones (deben hallarse presentes al menos cuarenta personas); las mujeres generalmente hacen la oración en casa. En la mezquita se lee un breve sermón dividido en dos partes, y al final el predicador reza por las autoridades.

En la tradición islámica están relacionadas las cinco oraciones con la ascensión de Mahoma a los cielos. También se cuenta de él que cuando deseaba experimentar la presencia inmediata de Dios, decía siempre: «¡Oh Bilal, confórtanos con la llamada a la oración!» Se considera que la oración sin la presencia del corazón no tiene sentido.

Mediante la oración el hombre debe aprender la modestia y alabar a Dios junto con todas las criaturas (23/3). La oración es la ocupación habitual de los ángeles, que son imaginados siempre en una postura especial; es «la llave del paraíso». Los piadosos practican la oración de la noche mencionada en el *Corán*, aunque no se prescribe. La ortodoxia vio en la plegaria ritual un símbolo de la obediencia del siervo hacia su Señor; los místicos la interpretaron, sirviéndose de un juego de palabras, como *ṣila*, conexión y comunicación íntima, con el Amado Divino; otros han subrayado su importancia con vistas al dominio de sí mismo.

Además de los cinco servicios diarios, encontramos formas especiales de *ṣalāt* para los entierros y para la mañana de las dos grandes festividades. Hay fórmulas de oración para recitar con ocasión de los eclipses de sol y luna, así como la *istisqā*, la oración de la lluvia, que—incluso en nuestros días—tiene lugar no en la mezquita, sino fuera de la ciudad y llevando ropas ordinarias. Antes de tomar una decisión importante se

recita la plegaria *ṣalāt al-istikhāra;* normalmente, todo musulmán recitará su *ṣalāt* de dos *rak'a* en casi todas las ocasiones: al entrar en una mezquita, al ponerse ropas nuevas, al escuchar buenas noticias, etc.

El precepto de la oración ha influido profundamente en todos los aspectos de la cultura islámica. Las mezquitas *(masjid,* de *sajada,* «postrarse»), en que el arte islámico llega a su cumbre, se edificaron para la práctica de la oración en común. Su única decoración consiste en la caligrafía y los arabescos. Tienen un nicho orientado hacia La Meca *(miḥrāb).* Para el sermón de los viernes se cuenta con un púlpito *(minbar)* y a veces hay un lugar especial para el gobernante. La mezquita en sus diversas formas—mezquitas con patio en épocas antiguas, para dar cabida a decenas de miles de creyentes, las elevadas cúpulas de las mezquitas turcas, la combinación de mezquita y escuela teológica por influjo iraní—refleja las peculiaridades culturales de los diversos países islámicos. La industria del vidrio ha realizado sus mejores obras al confeccionar lámparas para las mezquitas, el *miḥrāb* suele decorarse con mármoles, vidrierías, mosaicos esmaltados, azulejerías polícromas, maderas artísticamente talladas, etc.

Además de la oración ritual, el Islam conoce también la plegaria personal libre *(du'ā),* puesto que Dios ha dicho: «Invócame y yo te responderé» (40/62). El número de los opúsculos y libros populares de devoción es enorme. Con el término *munājāt* se alude a la conversación privada entre el Señor y su siervo, entre el amante y el Amado. Abundan en la literatura islámica en todos los idiomas las hermosas plegarias poéticas, ya que cada obra literaria comienza con una alabanza a Dios y a su mensajero, para dar, en forma de plegaria, la nota clave del libro en cuestión.

El sufismo ha desarrollado el «recuerdo de Dios» *(dhikr),* fundándose en la prescripción coránica que dice: «Acuérdate con frecuencia de Dios» (33/41) y en la promesa: «Acuérdate de mí y yo me acordaré de ti» (2/147), y sobre todo en el versículo: «¿No alcanzará el corazón la paz en el recuerdo de Alá?» (13/28).

Por eso, el místico repite los «Bellísimos Nombres» de Dios, bien los noventa y nueve, bien uno solo muchas veces. Cada cofradía tiene su propio tipo de *dhikr,* en que se integran fórmulas de oración, la confesión de fe, etc., formando diversos repertorios. Hay *dhikr jalī,* en que la fórmula es pronunciada en alta voz hasta que los participantes se sienten arrebatados, y *dhikr khafī,* en que las palabras sagradas se recitan en el corazón hasta que, por decirlo así, se convierten en parte de la propia vida. Para llevar la cuenta de los nombres divinos o de las fórmulas se utilizaba el rosario ya desde el siglo IX. Hoy ha degenerado en un simple juguete.

Los círculos sufíes inventaron unas letanías, *ḥizb,* que se recitan regularmente o en ocasiones especiales y a las que a veces se atribuyen grandes virtudes: así, la fórmula *ḥizb al-baḥr,* inventada por ash-Shadhilí (muerto en 1258), es usada por los viajeros.

La relación entre el hombre y Dios según la experimenta el místico en su *dhikr*, queda así expresada en un *ḥadīth qudsī:*

«Cuando mi siervo me recuerda en su alma, yo le recuerdo en mi alma, y cuando él me recuerda en medio de la multitud, yo le recuerdo en medio de otra multitud que es mejor que su multitud; y cuando él se acerca a mí un palmo, yo me acerco a él una vara, y cuando él se acerca a mí una vara, yo me acerco a él una braza, hasta convertirme en su mano con que trabaja y en sus pies con que camina y en sus ojos con los que ve...»

El «recuerdo de Dios», por consiguiente, viene a ser un medio para alcanzar la unión entre el hombre y Dios, hasta el punto de que ya no subsiste diferencia alguna entre quien recuerda, el Recordado y el recuerdo mismo.

Los musulmanes también han expresado el secreto de la *oratio infusa.* Ya en el antiguo sufismo se descubrió que no es el hombre el que ora, sino el Espíritu Divino que habita en él. La cita clásica sobre esta teoría es el *Mathnwi* de Maulana Rumi (en que, por otra parte, esa idea ha sido expresada varias veces), en el relato III, 189ss:

«Ese 'Alá' tuyo es mi 'aquí estoy yo'...
Detrás de cada 'oh Señor' tuyo hay muchos 'aquí estoy yo' míos».

3) Limosna legal *(zakāt).*

Después de una etapa de caridad libre, el *Corán* (2/215; 9/60) impuso cierta cantidad como «limosna legal», o impuesto religioso que debía pagar cada miembro en la comunidad islámica. Estos ingresos se destinaban al sustento de los pobres, los menesterosos, los recaudadores de tributos, aquellos «cuyos corazones hay que ganarse», el rescate de esclavos, los deudores, gastos para el servicio de Alá, peregrinos.

La suma que cada cual había de pagar en concepto de *zakāt* se fijaba de acuerdo con reglas muy detalladas. Por ejemplo, si se trataba de frutos de la tierra, uvas, dátiles, etc., había que entregar el 10 por 100 de la cosecha. Si se aplicaba el sistema del riego artificial, sólo el 5 por 100; del ganado, el oro, la plata y los beneficios comerciales había que pagar un 2,5 por 100 después de un año de posesión. En el *Corán* se mencionan frecuentemente *zakāt* y *ṣalāt* al mismo tiempo, ya que lo uno es expresión de los deberes del hombre para con Dios y lo otro lo es de sus obligaciones para con el prójimo. Los modernos intérpretes sostienen que el *zakāt* cubre virtualmente todo el presupuesto del Estado; también se ha dicho que su práctica constituiría la mejor defensa frente al comunismo y el capitalismo. Ya desde los primeros tiempos, el gobierno impuso otras contribuciones no coránicas *(mukūs);* en estos casos—y así se hace en la actualidad—el *zakāt* se paga junto con los impuestos normales.

Al final del Ramadán suele hacerse una ofrenda en especie *(zakāt al-fiṭr)* además del *zakāt* normal. Se hacen además otras limosnas cuyo monto depende de razones personales *(ṣadaqāt).*

4) Ayuno *(ṣaum).*

En el *Corán* (2/179) se prescribe el ayuno del mes de Ramadán, ya que en ese mes—el noveno del año lunar musulmán—fue enviada la primera revelación del *Corán;* se entiende que la *lailat ul-qadr* (sura 97) es una de las últimas noches del Ramadán.

El ayuno empieza y acaba con la aparición de la luna nueva, que ha de ser vista al menos por dos testigos. Son pocos los países que regulan este ayuno conforme al calendario.

Durante el Ramadán todo mulsumán debe abstenerse de tomar alimentos y bebidas, tener relaciones carnales y fumar desde que amanece, cuando se puede distinguir un hilo negro de otro blanco, hasta que se pone el sol. En algunos países se castiga todavía el delito de quebrantar este ayuno. Los musulmanes piadosos se negarán incluso a recibir una inyección o a oler una flor durante el día.

La comida que sigue a la puesta del sol se inicia con un poco de agua y algún bocado ligero, como unas aceitunas; a continuación debe hacerse la oración de la tarde, para tomar después la verdadera comida. Se recomiendan las oraciones *tarāwīḥ* (33 *rak'a)* después de la comida. La noche debe pasarse alegremente, y poco antes de la aurora puede hacerse una segunda comida. Si se come o bebe algo con advertencia durante el día, se quebranta el ayuno; ello sólo es excusable si se hace por descuido. Se prohíbe ayunar a las mujeres durante la menstruación; también hay dispensas en favor de los enfermos, las embarazadas y las mujeres que están criando, así como durante los viajes y en tiempo de guerra. En algunos casos, en vez de ayunar se puede dar alimentos a un pobre durante el correspondiente número de días.

El ayuno fuera del Ramadán puede ser una expiación *(kaffāra)* por determinados pecados. Está, sin embargo, prohibido ayunar en las dos grandes festividades, y se desaconseja los viernes, sábados y domingos, así como al final del mes de Sha'bán, que precede al de Ramadán. En otras fechas se recomienda ayunar; así, en el día de 'Ashura (el 10 de Muharram), en recuerdo de la muerte de Alí en Kerbela, o en el día que precede a la noche de la ascensión de Mahoma (el 27 de Rajab), etc.

El ayuno se considera a veces como una práctica ascética, y como tal lo practicaron algunos hombres piadosos con frecuencia durante largos períodos; los ortodoxos, sin embargo, se oponen a los ayunos prolongados, y alegan que éstos debilitan el cuerpo. *Ṣaum Dā'ūdī* significa ayunar y comer en días alternos. Al ayuno se ha atribuido muchas veces un valor ético, «puesto que enseña al rico a qué sabe el hambre». También ha sido considerado como un método de disciplina personal, lo que no deja de ser cierto. En épocas modernas se ha aludido a su valor medicinal.

5) Peregrinación *(ḥajj).*

Todo musulmán, hombre o mujer, ha de realizar, al menos una vez en su vida, la peregrinación a La Meca (3/91). En esta ciudad, patria de Mahoma, está la Kaaba, un edificio de 12 por 10 metros en planta y 15 metros de altura; en su esquina sudeste, a una altura aproximada de 1,50 metros, se halla incorporada una piedra negra, probablemente un

meteoro. La puerta da al nordeste del edificio, que se usó como santuario central de los árabes mucho antes de Mahoma. Ha sido reparado muchas veces.

La sura 2/119 considera que la Kaaba fue edificada por Abrahán y su hijo Ismael, y la peregrinación se relacionó con el recuerdo del supuesto sacrificio de Ismael.

La última peregrinación realizada por Mahoma en 632 se tomó como modelo de la ejecución correcta de los diferentes deberes que abarca el *ḥajj*. Desde 631 se prohibió a los no musulmanes asistir a esta peregrinación.

En su forma actual, el *ḥajj* combina el rito de la circumambulación de la Kaaba (*'umra;* 2/192), que en tiempos preislámicos se prefería realizar durante el mes de Rajab, con las visitas a 'Arafat y Miná en el último mes lunar, el Dhu'l-hijja. Pueden unirse las dos partes de la ceremonia, o separarlas, de acuerdo con la intención *(niya)* del peregrino, cuando éste toma la vestidura adecuada para la peregrinacion, el *iḥrām*. Esta ceremonia se realiza en ciertos lugares de los alrededores de La Meca; el *iḥrām* consiste en dos lienzos blancos sin costuras que se ponen en torno a las caderas y sobre el hombro. Las mujeres que han de hacer el viaje en compañía de algún pariente varón tienen que llevar también el velo. Mientras se lleva el *iḥrām* está prohibido mantener relaciones sexuales, cortarse el pelo o las uñas, cazar, etc.

El primer día (el 7 de Dhu'l-hijja), los peregrinos realizan la *'umra*, dando siete vueltas en torno a la Kaaba y besando la piedra negra; luego recorren siete veces el camino entre las colinas llamadas Safá y Marwá y escuchan un sermón en la mezquita de la Kaaba; el día 8 de Dhu'l-hijja visitan Miná y se detienen un poco en Muzdalifa y sobre la colina de 'Arafat; al día siguiente escuchan dos sermones en Miná y tres veces arrojan siete piedras contra el «maldito Satán» en Miná; después de la puesta del sol corren hacia Muzdalifa. El día 10 de Dhu'l-hijja se ofrecen ovejas o camellos: es el día de la *'īd al-aḍḥā*, en que todos los musulmanes del mundo que están en condiciones de hacerlo ofrecen un animal. Los peregrinos pueden quitarse después el *iḥrām* y afeitarse; se recomienda pasar el día siguiente en Mina, para revestir de nuevo el *iḥrām* y dar la última vuelta en torno a la Kaaba el día 13.

Según la ley, sólo deben hacer la peregrinación quienes tienen lo suficiente para vivir y no dejar endeudadas o en la pobreza a sus familias, pero no siempre se cumplen estas normas. Está permitido delegar en otra persona el cumplimiento de este deber cuando alguien no puede hacerlo personalmente.

Las caravanas de peregrinos acudían, y siguen acudiendo, de todas partes (en la actualidad hasta se organizan vuelos especiales en avión) del mundo islámico; el viaje resultaba en ocasiones muy peligroso, y los peregrinos marchaban bajo la amenaza de los bandidos, el hambre y las epidemias. Todo ello se expresa en la idea de que quien muere durante

la peregrinación es considerado como un mártir, *shahīd*, con todos sus privilegios.

Muchos peregrinos aprovechan la ocasión para visitar también la tumba del Profeta en Medina. A su regreso llevarán consigo probablemente un poco de agua del pozo sagrado de Zamzam, que manó por las oraciones de Agar, o un rosario hecho con barro de La Meca.

El más poderoso gobernante de la Edad Media, el Sultán de Egipto, tenía la costumbre de enviar el *maḥmal*, un palanquín cubierto de telas preciosas. El hecho de que en La Meca se reúnan decenas y a veces centenares de miles de peregrinos de todo el mundo en unas mismas ceremonias y llevando las mismas vestiduras humildes y sin distintivo alguno convierte el *ḥajj* en una especie de símbolo de la unidad y la fraternidad de todos los musulmanes.

Los místicos han espiritualizado el *ḥajj*, y hablan de la importancia de la «peregrinación interior», pero en su mayor parte también ellos cumplieron con este deber, y no una, sino varias veces. Algunos se quedaban a vivir durante cierto tiempo en los alrededores del lugar sagrado, de forma que La Meca siempre fue un lugar en que se podía encontrar a muchos sabios procedentes de todas partes del mundo musulmán.

2. *La magia (siḥr)*

En los países islámicos está muy difundida la práctica de la magia. El *Corán* dice que los dos ángeles Harut y Marut enseñaron la magia a las gentes de Babilonia (2/96). Los filósofos y los teólogos han estudiado la magia y han explicado, en parte, sus resultados como hechos psicológicos. La creencia popular cuenta a muchos de los grandes filósofos antiguos como magos insignes, entre ellos, a Avicenna y Platón; el mismo al-Ghazzali se ha convertido en un maestro de la magia blanca en las tradiciones posteriores.

Se han combinado con elementos islámicos otras prácticas heredadas del folklore oriental y de fuentes helenísticas. Teóricamente se distinguen con todo cuidado la magia negra y la magia blanca, pero esa diferencia está más en sus intenciones que en sus recursos prácticos. Entre las actividades mágicas se cuenta también la prestidigitación.

Se afirma que los espíritus, a los que el *Corán* atribuye un cometido destacado, obedecen al mago que conoce las fórmulas necesarias para conjurar al respectivo *jinn* (ángel), del mismo modo que el *jinn* obedecía a Salomón y cumplía sus órdenes (21/78-82; 27/15ss; 38/29ss). En la literatura se mencionan frecuentemente los nombres de los ángeles fabulosos y de otros *jinns*. Cada uno de ellos tiene sus señas particulares y es invocado con una intención específica. Pueden aparecerse en figura de animal; así, en Egipto, los espíritus benéficos se muestran en figura de gato... En muchos casos se estiman necesarias las fumigaciones con incienso o distintas clases de madera para llamar a los espíritus. También se consideraba que eran necesarias, al menos según las fuentes clásicas, la pureza ritual y una cuidadosa preparación mediante la abstinencia o

diversas purificaciones. Los hechiceros se dedican también a escribir amuletos. En este caso, como en tantos otros, no están muy claros los límites entre mística y magia, ya que la misma magia blanca sólo puede tener éxito si Alá lo permite. Los amuletos deben estar escritos a mano, pero en la actualidad también se venden en las cercanías de los santuarios varios tipos hechos a imprenta, por ejemplo, mostrando dibujos de la Kaaba rodeados de sentencias piadosas y oraciones. Casi todos los amuletos contienen sentencias coránicas elegidas conforme a las intenciones del mago o de los peticionarios. También son frecuentes los cuadrados mágicos formados por uno de los nombres de Alá y portando signos como el sello de Salomón. También pueden consistir en letras y números sueltos. Especial importancia se atribuye al Mayor Nombre de Dios (cf. las obras atribuidas al mago egipcio al-Buni, muerto en 1225), que aparece en diferentes formas, desde el simple «Alá» hasta la combinación de versículos del *Corán*, letras y los «Nombres Bellísimos».

Está muy difundida la creencia en el mal de ojo, cuyo poder puede ser alejado mediante el uso de la expresión *māshā' Allāh*, «lo que Dios quiera», cuando se admira una cosa, o atando cuentas azules a la persona u objeto de que se quiere alejar esta influencia perniciosa, o mediante el uso del *šay Fāṭima*, un signo o amuleto hecho de diversos materiales y en forma de mano. Se imponen a veces a los niños nombres feos para alejar de ellos a los malos espíritus.

Estaba muy difundida la creencia en la astrología, y muchos sabios de la Edad Media eran expertos en esta ciencia. El *Corán* se utiliza para predecir acontecimientos futuros; se puede abrir por cualquier parte y tomar una decisión conforme al primer versículo que se lea, o poner de manifiesto su significado oculto mediante una especie de interpretación cabalística de las letras y su valor numérico. En Irán se utiliza el Diván de Hafiz para predecir el porvenir. Otras prácticas con esta misma finalidad son la lectura de los posos del café, los oráculos con aceite, la quiromancia; se utiliza a veces el espejo mágico para la búsqueda de personas u objetos perdidos. El hechicero prefiere estar asistido en la preparación de sus conjuros por niños pequeños y trabaja más a gusto cuando se le proporciona un «signo» de la persona en contra o a favor de la cual ha de desplegar su magia (un pañuelo o cualquier otra cosa de su pertenencia).

3. *Sacrificio*

Los musulmanes inmolan un animal—preferentemente un cordero—en el Día de la Degollación durante la peregrinación a La Meca. En esa fecha, no sólo los peregrinos, sino todo el que puede proporcionárselo degollará un animal en su casa, en recuerdo de la obediencia de Abrahán cuando Dios le ordenó sacrificar a su hijo Ismael.

Se hacen también sacrificios votivos en determinados lugares sagrados, como las tumbas de los santos. En estas ocasiones puede ofrecerse cualquier clase de animal, pero se prefieren los gallos y las ovejas. Los

musulmanes piadosos también suelen sacrificar un cordero o un cabrito cuando se disponen a construir una casa, con ocasión del nacimiento de un niño o como sacrificio de expiación. Se acostumbra a repartir la carne entre los pobres o entre las personas que viven junto a aquel lugar sagrado en que se ha hecho el sacrificio votivo. En todo caso, el animal debe degollarse ritualmente, cortándole la yugular y la tráquea con un cuchillo.

4. *Personas sagradas*

El Islam no acepta mediador alguno entre Dios y el hombre. Sin embargo, al correr del tiempo adquirió Mahoma un importantísimo lugar en la piedad musulmana. Junto a él, jefe de su comunidad en este mundo y en el otro, gozan de especiales privilegios los restantes miembros de su familia *(sayyid)*, La veneración de su primo y yerno 'Alí ibn Abí Tálib, considerado como su auténtico heredero, comenzó ya en vida del mismo 'Alí, aunque él no daba importancia alguna al aura con que sus admiradores le rodearon. Se convirtió en modelo de heroísmo y sabiduría; se le atribuyeron colecciones enteras de versículos y sentencias, así como numerosos milagros. Algunas sectas shiitas extremistas, como los nusairis y los 'Alí-ilahi, exageraron su veneración hasta el extremo de atribuirle poderes casi divinos y colocarle por encima del Profeta. En la forma shiita de la *shahāda* se añaden las palabras «Alí es el amigo de Dios» *('Alī walī Ullāh)*; se considera que él y sus descendientes, los *Imāms*, son los jefes espirituales de la comunidad y los únicos intérpretes legítimos del *Corán*, El último *imām* (cf. p. 138, *supra)* es el gobernante de esta edad, y volverá con ocasión del fin del mundo para llenar la tierra de justicia, ya que ahora permanece repleta de injusticia. En su nombre se promulgan las leyes en Irán.

Entre los numerosos hijos de 'Alí, Husain ocupa el puesto más importante. Fue asesinado el 10 de Muharram (10 de octubre) de 680 en Kerbela, y esa fecha es aún un día de luto en todo el mundo shiita, celebrándose con procesiones, flagelaciones y hasta con representaciones dramáticas de su triste destino; se han compuesto numerosos poemas en honor del martirio de Husain y quienes lloran su muerte consiguen que se les abran las puertas del paraíso.

Los shiitas tienen en gran honor las tumbas de Husain y los demás miembros de su familia en Kerbela, Najaf, Mashhad, etc. Todo miembro de la comunidad shiita desea vivamente ser enterrado en su proximidad.

El término *walī*, que en los círculos shiitas se aplica exclusivamente a 'Alí, sirve para designar comúnmente al «santo» en el Islam sunnita. El *Corán* afirma: «Verdaderamente, sobre los amigos de Alá no recae el temor, ni tienen por qué entristecerse» (10/63). Este término designa originalmente a la persona que se halla respecto a otra más poderosa en situación de cliente. Según los mu'talizíes—y también la más estricta ortodoxia—cada uno de los fieles que cumple sus deberes para con Dios

queda comprendido en esta promesa coránica. Pero el término *walī* se usó muy pronto para designar al que conoce a Dios, y ya a finales del siglo IX compuso Tirmidhí su libro *khatm al-wilāya*, «Sello de Santidad», que contiene las teorías que en aquella época se elaboraron acerca de la mística. Una de ellas habla de toda una jerarquía de los santos que comprende siete o cinco grados: trescientos *akhyār* (los mejores), cuarenta *abdāl* (sustitutos), siete *abrār* (los piadosos), cuatro *autād* (las columnas, es decir, las cuatro esquinas del mundo) y el *quṭb* (el polo o eje); en la otra lista aparece el *ghauth* (socorro) incluso por encima del *quṭb* como gobernante interior de todos los asuntos del mundo. Estos santos no son conocidos de nadie, pero ellos se conocen entre sí. Cuando muere uno de ellos, el miembro que le sigue en méritos es promovido a su puesto. Sin embargo, aunque un santo alcance el grado de *quṭb*, no puede adquirir la condición profética, pues, según la doctrina ortodoxa, los santos son inferiores a los profetas. Mahoma, sin embargo, es no sólo el último y el mayor de los profetas, sino que además es el más importante de todos los santos.

Los dirigentes místicos han sido considerados como los más altos representantes de esta jerarquía de santos; algunos de ellos pretendieron incluso ser reconocidos como el *ghauth* o el *quṭb*. Los fundadores de cofradías, que influyeron decisivamente en vida sobre sus discípulos, se convierten en objeto de veneración pública después de muertos. De ellos se cuenta que destacaron por sus poderes taumatúrgicos, que practicaron el conocimiento del corazón o que eran capaces de vivir simultáneamente en varios lugares; algunos podían multiplicar misteriosamente la bebida y los alimentos, convertían a los infieles con una mirada o predecían el futuro. Son innumerables los milagros que de ellos se cuentan. Pero estos milagros no se consideran *mu'jizat*, como los que realizaban los profetas, sino *karāmāt*, «carismas». Todavía hoy resulta sorprendente la veneración que en todas las capas de la sociedad se muestra a los dirigentes místicos en algunas zonas del mundo islámico; los fieles obedecen sin vacilar cualquier indicación del maestro, al que nunca se atreven a contradecir, incluso cuando él afirma haber alcanzado tal grado de unión con Dios que ya no está obligado a las normas de la reverencia y puede hablar con Dios sin ningún temor.

A veces no sólo la condición de dirigente místico, el realizar milagros o el don de ganarse los corazones de los infieles han convertido a una persona en santo a los ojos del pueblo, sino que también ciertas almas simples o pobres lunáticos, por la razón que sea, han entrado en la categoría de los «arrebatados» *(majdhūb)*. A la categoría de los santos pertenece también un gran número de mujeres, y en algunos sitios sus santuarios sólo pueden ser visitados por éstas. También de ellas se cuenta que realizaron milagros, pero rara vez tuvieron una función política de primer orden, como ocurrió a veces en el caso de algunos santos que, gracias a su influjo, provocaron en ocasiones algunos movimientos de rebelión o lograron oponerse con éxito a las autoridades.

Los nombres más famosos entre los santos musulmanes de la primera época son quizá los de 'Abdulqādir al-Gilani (muerto en 1166) y Admad ar-Rifa'i (muerto en 1175), ambos de Bagdad; Ahmad al-Badawí (muerto en 1276) en Egipto; Maulana Jalaluddín Rumi (muerto en 1273) en Konya; Mu'inaddín Chishtí (muerto en 1236) en Ajmer (India). También hay santos locales que gozan de gran popularidad. Sus tumbas, y sobre todo las de los dirigentes de órdenes místicas, se han convertido en santuarios a los que acuden millares de personas para solicitar sus favores en esta vida y en la eternidad. En algunas partes del mundo islámico se consideraba poco menos que indispensable para el bienestar de una ciudad el poseer la tumba de un santo o de un *sayyid*, o miembro de la familia de Mahoma.

Algunos santos se han hecho famosos por sus poderes de curar una u otra enfermedad; otros son invocados por las mujeres estériles, y de otros se solicita ayuda espiritual y también se les pide que una hija encuentre marido o el éxito en unos exámenes. Los ritos que con tal motivo se practican vienen a ser los mismos que en otras religiones: encender lamparillas (sustituidas hoy a veces por bombillas eléctricas); hacer promesas, como la de ofrecer una res para alimentar a los pobres o dar de comer a los animales que puedan hallarse en las cercanías del santuario (peces, tortugas, palomas, gatos, cocodrilos, etc.); se atan retales de tela a las ventanas, rejas o árboles cercanos al santuario; cuando se ha obtenido un hijo por intercesión del santo, es «vendido» al santuario y se le impone un nombre especial. La celebración del aniversario de la muerte del santo (*'urs*) da ocasión a una gran fiesta popular en la que a veces participan millares de peregrinos. La veneración que se tributa a los restos del santo se transfiere también a los que «se sientan sobre su estera» (la familia que cuida de la tumba) y los miembros de la familia del santo siguen gozando de notables privilegios, a pesar de que la ortodoxia—y en especial los wahhabitas—han negado siempre la posibilidad de toda intervención humana entre el hombre y Dios, estimando que los ritos desarrollados en estos santuarios son inadmisibles desde el punto de vista de la verdadera religión.

En esta veneración de los santos—lo mismo en vida que después de muertos—pueden participar los musulmanes y los que no lo son. Así, en la India y en el Pakistán cierto número de hindúes comparte con los musulmanes el amor hacia algunos místicos. Los santuarios musulmanes fueron erigidos frecuentemente en lugares que ya habían sido considerados sagrados por anteriores religiones, y más de un lugar sagrado cristiano o hindú ha sido convertido en supuesta tumba de un héroe musulmán.

Esta veneración común puede defenderse teóricamente alegando que el místico perfecto es el que ha alcanzado un estado más allá de las formas externas de la religión (en todo caso, se entiende que el Islam es la última y más perfecta de todas las religiones, y que las abarca de algún modo), de forma que el santo no queda confinado dentro de la

límites de una determinada religión. Jalaluddín Rumi, el santo más venerado en Turquía, expresó muchas veces esta misma idea con unos versos que han sido muy citados:

> «El hombre de Dios se hace sabio por la verdad,
> el hombre de Dios no aprende en los libros,
> el hombre de Dios está más allá de la fe y la infidelidad,
> pues para el hombre de Dios el bien y el mal son lo mismo».

Sin embargo, un refrán persa resume la idea de que el santo, por muy unido que esté a Dios, sigue siendo una criatura:

> «Los hombres de Dios nunca se convierten en Dios,
> aunque nunca se separan de Dios».

V. ETICA *(akhlāq)*

Se afirma que el Profeta dijo en una ocasión: «La ética consiste en servir a Dios como si le estuvierais viendo, porque a pesar de que no le veis, él os ve». El *Corán* contiene un nuevo sistema ético por contraste con el del período preislámico, apoyado en un triple principio: la fe en Alá, la fe en su juicio y la fe en la necesidad de hacer obras virtuosas. Los ideales paganos cedieron ante los ideales que Dios presentaba a los musulmanes: la hermandad de los creyentes en lugar del parentesco; la castidad en lugar de la indecencia de que son acusados los paganos (por castidad no se entiende lo mismo que en el cristianismo, sino una cierta restricción en cuestiones sexuales); las ideas erróneas acerca de los poderes divino y semidivinos ceden ante la certidumbre de la fe en el poder absoluto de Alá. Humildad, caridad para con los huérfanos, las viudas y los pobres, justicia para con el prójimo, tales son los «deberes para con Alá», porque él ve y oye y conoce todo lo que hacen los hombres y las mujeres (2/233,237; 24/28). Especialmente en la sura 17/23-40, sura 25/64-75 y en las palabras atribuidas al sabio Lukmán (sura 31/11-17) se encuentran exhortaciones generales de carácter ético correspondientes al período de La Meca, cuando las promesas y las amenazas para el más allá constituían el centro del mensaje de Mahoma. Los preceptos del período de Medina son más concretos y entre ellos hay normas legales para ciertos casos de comportamiento ético con respecto a los demás.

Aun cuando admitamos que el sistema ético del *Corán* parte de la necesidad de dirigirse a la nación árabe conforme a su peculiar estilo de vida, el objetivo principal del Profeta fue crear un nuevo estilo de conducta, el coránico, por contraste con las costumbres preislámicas.

Puesto que el esquema coránico del comportamiento ideal del hombre no contiene material suficiente para configurar un código completo de conducta, sino que deja numerosas cuestiones sin resolver, se recurrió al ejemplo del Profeta para completar el contenido del *Corán*,

siendo consideradas las tradiciones acerca de sus actos y sus decisiones como un código moral ejemplar al que habían de ajustar los creyentes su propia conducta moral. La *sunna* del Profeta se tomó como principio orientador en todos los aspectos de la vida: «Es bueno lo que el Profeta ha sancionado con su conducta». A propósito de esto han planteado los críticos occidentales la cuestión de si puede considerarse ética una conducta puramente imitativa.

En las primeras generaciones se estimó necesario precisar las cualidades morales de todo musulmán. El problema era entonces el de saber quién se salvaría en el día del juicio. Los kharijitas, preocupados por determinar los rasgos del dirigente adecuado para la comunidad, plantearon el problema de la fe y de las obras, declarando que todo musulmán que comete un pecado grave es un infiel. Los murjitas, representantes de la tendencia general del Islam, dejaban la decisión acerca del estado de quien ha cometido pecados graves para el juicio de Dios; los mu'tazilies lo dejaban en una situación intermedia, la de *fāsiq*, «maldito», que no es ni la de creyente ni la de infiel. De esta forma se planteó la cuestión de las relaciones que median entre *islām* e *īmān*, «fe». *Islām* se ha definido a veces como aceptación de los deberes propios de un musulmán al pronunciar las palabras de la *shahāda*, mientras que por *īmān* se entiende el acto de aceptar el contenido intelectual de la fe, que luego ha de hacerse realidad en obras. Quien comete pecado grave, por consiguiente, es un musulmán, puesto que ya ha pronunciado la profesión de fe, pero no un *mu'min*, «creyente», pues, de hecho, no se comporta como corresponde a quien tiene *īmān*. Durante siglos se ha discutido si la fe puede aumentar en virtud de las obras; los ash'aritas responden afirmativamente, mientras que los hanafitas optan por la negativa.

En conjunto, se mantiene la diferencia entre pecados graves y leves, pero «permanecer en los pecados leves hace que se vuelvan graves», al paso que «ningún pecado es grave si el hombre pide perdón». El arrepentimiento implica sentirse culpable, dolerse del mal hecho y propósito de no volver a pecar. Dios puede aceptar libremente el arrepentimiento; no está obligado a perdonar, pero lo hará en virtud de su inmensa misericordia.

A partir de los principios éticos del *Corán* y de la tradición, así como de las normas legales contenidas en estas fuentes, se fue desarrollando un sistema legal que abarcaba casi todos los aspectos de la vida humana. La *sharī'a* refleja una situación ideal, pero nunca fue llevada a la práctica en todos sus detalles; como el *Corán* dice: «Dios desea haceros fáciles las cosas» (2/181), los jurisconsultos se sintieron autorizados a mitigar la ley en determinados casos. Lo más característico de la *sharī'a* es que confiere a cada momento y a cada acción un valor religioso. El hombre tiene que sentirse siempre en presencia de Alá, que se ha revelado a través de la Ley coránica.

La *sharī'a* nunca ha sido codificada; las normas y antiguas decisio

nes de cada una de las cuatro *madhhabs* (cf. p. 137, *supra)* han sido recogidas, y el jurista está obligado a juzgar de acuerdo con ellas. Estos jueces religiosos son los *qāḍīs;* había otros jueces encargados de la jurisdicción temporal, que en ocasiones era completamente distinta del derecho religioso. En casos de duda, los canonistas *(muftī)* habían de emitir una decisión *(fatwā)* que aclarase el punto en cuestión.

La *sharī'a* clasifica cada acción conforme a cinco categorías: mandado, aprobado o recomendado, indiferente, no grato o condenado, prohibido. Determina además cuándo una acción es válida o inválida. Los deberes pueden referirse al individuo (como la oración) o a la comunidad (como la asistencia a la oración de los viernes). Se dice explícitamente quién está obligado a cumplir cada uno de estos deberes *(mukallaf).*

Se distingue entre derechos de Dios y derechos del hombre. En los casos en que ha sido violado el derecho de Dios, el juez mostrará tanta misericordia como le sea posible. Hay ciertos crímenes (adulterio, asesinato, robo, etc.) cuyo castigo está prescrito en el *Corán* (por ejemplo, cortarle la mano al ladrón); en otros casos, la pena se deja a discreción del juez. La ley del talión, que era la norma vigente en el período preislámico, puede aplicarse bajo la supervisión de las autoridades; es, sin embargo, preferible el pago del precio de la sangre *(diya).*

El derecho familiar y personal es complicado. El *Corán* otorga a las mujeres una posición mucho mejor de la que ocupaban antes; se considera necesario el matrimonio: «pertenece a mi *sunna* (del Profeta)». No se recomienda el celibato; Mahoma, que fue capaz de complacer a sus nueve esposas y además recibir revelaciones divinas, es mayor que Jesús, el único célibe entre los profetas. Se permite la poligamia hasta la suma de cuatro esposas (4/II2-3), con tal de que se dé a todas el mismo trato. El matrimonio se concierta en nombre de la novia por su representante *(walī);* la novia tiene el derecho de rechazar el matrimonio que le proponen. El matrimonio se excluye entre parientes dentro de ciertos grados. El novio está obligado a pagar una dote, en todo o en parte, antes de cohabitar; si sólo paga un adelanto, el resto ha de satisfacerse en caso de que se produzca el divorcio, y queda en propiedad de la esposa. Esta puede conservar también el dinero y las posesiones que aportó al matrimonio. Según numerosos autores, puede practicarse en ciertos casos el *'azl (interruptio coitus).* Para divorciarse de su esposa, el hombre no tiene más que pronunciar la fórmula de *ṭalāq.* Puede, sin embargo, volver a tomarla pasado cierto tiempo; pero después del tercer *ṭalāq,* la mujer habrá tenido que casarse con otro hombre antes de que pueda volver a tomarla su primer esposo. También las mujeres pueden pedir el divorcio en determinadas circunstancias. Se recomienda la reconciliación (2/8,128). Se fijan con toda exactitud las normas sobre el mantenimiento de la esposa, el período de la lactancia y del destete.

Del *Corán* no puede deducirse la reclusión de las mujeres o el uso del velo, ya que allí sólo se prescriben el vestido y el comportamiento

decente y se dan ciertas normas especiales para las esposas del Profeta. Por otra parte, la mujer debe obedecer al marido y éste puede castigarla. La esposa tiene que estar siempre a disposición del esposo.

El adulterio, es decir, el trato carnal entre personas que no están unidas por el vínculo matrimonial, está prohibido (4/15; 24/2; etc.); sin embargo, para proceder al castigo es necesario el testimonio de cuatro varones. Si un marido mata a su esposa y al amante de ésta sorprendidos *in fragranti delicto*, no merece castigo. Se prohíbe igualmente la sodomía (aunque se practicó con frecuencia en una sociedad en que las mujeres apenas tenían importancia en la vida diaria. El objeto amoroso de la poesía erótica persa y turca es generalmente masculino).

En el *Corán* se da por supuesta la esclavitud, pero se ordena tratar con humanidad a los esclavos y se recomienda vivamente liberarlos o ayudarles a ganar dinero con que pagarse el rescate. Sólo los prisioneros de guerra de origen no musulmán pueden ser legalmente reducidos a esclavitud. La situación de los esclavos en las casas y en el ejército, con excepción de las colonias establecidas en las salinas del Iraq en el siglo IX, era relativamente buena. Varios de los últimos califas fueron hijos de concubinas; algunos gobernantes de varios estados musulmanes habían sido anteriormente esclavos (los reyes esclavos de Delhi, los Mamelucos de Egipto). Rara vez se establecían diferencias entre los esclavos negros y blancos; la discriminación a causa del color o de la raza estaba prohibida en virtud del precepto coránico de tratar a todos los creyentes como hermanos, sin que importara su origen. Sin embargo, en la historia islámica no dejan de aparecer ciertos rasgos de prejuicio racial.

El complicado derecho sobre la herencia (que se apoya en 4/8-11,14) da preferencia a los miembros masculinos de la familia; la parte de las hijas se reduce a la mitad que la de los hijos. El musulmán, al llegarle la muerte, puede disponer de un tercio de sus bienes a favor de otra persona distinta de los herederos legales; en vida puede disponer libremente de sus pertenencias, pero no para un fin que no sea agradable a Dios. En el mundo islámico abundan mucho las fundaciones piadosas *(waqf)*, que se hallan libres de impuestos y cuyo usufructo puede quedar a favor de los familiares del donante. En el *Corán* aparecen las primeras normas sobre deudas y su cancelación (2/281,283). El derecho mercantil está muy desarrollado, aunque se prohíbe exigir intereses (2/276ss); sin embargo, los juristas han inventado muchos subterfugios *(ḥiyal)* para eludir esta prohibición y otras parecidas; algo semejante ocurre en el caso de las sutilezas acerca de la prohibición coránica del vino.

La *sharī'a* incluye también normas de ética política—sobre la situación de los no musulmanes y de los apóstatas—y acerca de la *jihād*, el único tipo de guerra que se considera legítima en el Islam (cf. p. 133, *supra*).

Para un observador no musulmán, el rápido paso de un mensaje

profético a un sistema legalista más bien estrecho resulta sorprendente. Tenderá más bien a minusvalorar una ética que se apoya sobre todo en la imitación estricta del ejemplo del Profeta y en una meticulosa observancia del derecho canónico, pero ha de tenerse también en cuenta que «por muy seriamente que se debilitara la fortaleza política y militar de aquel vasto Imperio a causa de las influencias externas, la autoridad moral de la ley se robusteció cada vez más y de esta manera se mantuvo el edificio del Islam compacto y seguro a través de todas las fluctuaciones de la fortuna política» (Gibb).

La literatura islámica comprende una rama especial de libros y tratados sobre problemas éticos. La ciencia moral se considera parte de la filosofía práctica. El término *adab*, que abarca un amplio género literario, describe «la noble tendencia humana del carácter y su manifestación en la conducta de la vida y del trato social» (Goldziher), y, en consecuencia, se ha relacionado con los representantes de diversas profesiones (secretarios, médicos, etc.). Se tradujeron del griego los tratados morales de Platón y Aristóteles, y luego los filósofos musulmanes elaboraron los suyos conforme a las ideas clásicas. Estos autores, empezando por al-Farabi (muerto en 950), sostienen que las normas de la conducta son dictadas por la razón, y muchos de ellos describen los vicios como otras tantas enfermedades que han de ser curadas mediante el adecuado tratamiento moral. Se discutió el problema de si era en absoluto posible cambiar de carácter. Ibn Siná (muerto en 1037) y su contemporáneo Ibn Miskawayh (muerto en 1030) son los más famosos entre los primitivos tratadistas de la ética; el manual del último, *tahdhīb al-akhlāq*, ha pasado a ser el texto clásico de este tipo. Estudia las tres facultades del alma, las cuatro virtudes cardinales—sabiduría, pureza, fortaleza y justicia—con sus opuestos, y muestra cómo el hombre ha de acreditar su condición de ser superior al nivel animal mediante su esfuerzo por alcanzar ese tipo más elevado de existencia, para el que está potencialmente capacitado, llegando así a la felicidad perfecta. Ideas parecidas se encuentran en el *akhlāq an-nāṣirī*, escrito por el sabio shiita Nasiraddin Tusi (muerto en 1233), así como en el *akhlāq al-ejalālī* de Dawwani (muerto en 1501), por mencionar sólo las obras más famosas de este tipo.

También se escribió una literatura popular en estilo entretenido, bajo títulos como los de *waṣiya* (testamento) o *naṣīḥat* (consejo); el género del *Fürstenspiegel* (Espejo de príncipes) fue un tipo favorito de literatura. Estas colecciones contienen con frecuencia relatos acerca de los reyes iranios, representados como poseedores de rasgos ejemplares. La más encantadora combinación de ética y literatura en persa es, posiblemente, el *Gulistān* de Sa'di's (muerto en 1292).

Otras obras se apoyaban en supuestas sentencias del Profeta, como ésta: «Yo he sido enviado para cumplir las virtudes que van de acuerdo con la nobleza del carácter». Una típica colección de estos dichos es el *kanz al-'ummāl*, compuesto en el siglo XVI. También las sentencias

y exhortaciones que se atribuyen a 'Alí ibn Abí Tálib fueron recogidas bajo el título de *nahj al-balāgha* durante el siglo x, y han edificado a millones de musulmanes, ya que ofrecen en un árabe bellísimo, que ha convertido en proverbiales muchas de aquellas sentencias, el meollo de la ética musulmana: el ideal de clemencia, confianza en Dios, paciencia, gratitud, al mismo tiempo que previene contra la mentira, la envidia, la ira, la intemperancia y los excesos. La conducta ética de los musulmanes ha aspirado siempre a un justo medio entre el exceso de celo y la negligencia.

La *sharī'a* alcanzó el punto final de su desarrollo hacia el año 1000, y toda la vida de los musulmanes parecía ligada a una observancia mecánica de la ley. En esta época, los místicos, aunque en su mayor parte se mostraron muy atentos a cumplir la ley divina, trataron de reavivar y hacer cada vez más profunda la piedad personal. La primera virtud que inculcaban a sus discípulos era la *wara'*, o abstinencia de todo cuanto fuera contrario a la ley o poco claro desde este punto de vista. Intentaban aniquilar las cualidades negativas y sustituirlas por otras buenas, conforme a la tradición que manda: «Adoptad para vosotros mismos las cualidades de Dios». Su principal objetivo era actuar por amor, no por mera obediencia: la ley se cumple con el corazón, no con los miembros. Aunque algunos sufíes pretendían haber alcanzado un estado en que los preceptos de la *sharī'a* ya no tenían vigencia alguna, en su mayor parte se adherían aún a la palabra de Dios y al ejemplo del Profeta como un signo del amor y gratitud que sentían hacia el Creador y su mensajero.

Al-Ghazzali (muerto en 1111), que había recibido una formación teológica y filosófica, combinó el legalismo ortodoxo, la argumentación filosófica y la experiencia mística en su obra. Estableció una fina distinción psicológica entre los pecados, insistiendo además en que el creyente debe vivir todos los instantes de su vida en la presencia de Dios, así como en el sentimiento de que este mundo es tan sólo una preparación para el encuentro con el Señor. Se aspira a la perfección del alma. La *sharī'a* establece que cada acción debe iniciarse formulando la *niya*, la intención, y este concepto de *niya* ha sido interiorizado en el sufismo, que lo explica como la intención del corazón: un concepto ético. De esta forma, la obediencia a la ley recibió un significado más profundo y ético.

Los teólogos modernos han subrayado los mandamientos éticos del *Corán* en vez de los legales. La responsabilidad del individuo, tal como se mantiene en las primeras suras del *Corán*, se subraya aún más, y se intenta establecer una reevaluación del comportamiento humano. El impulso religioso, la intención en su más amplio sentido, recibe ahora prioridad sobre el mero aferrarse a los detalles mínimos de los ritos y del derecho, que sólo se desarrollaron en épocas posteriores. La razón es que «el legalismo es inadecuado para una vice-gerencia» (D. M. Donaldson).

La opinión de Goldziher, en el sentido de que la ética islámica es peligrosa a causa de su tendencia a humillar al individuo, bien al situarlo en un estrecho cerco de prescripciones legales, bien al inculcarle la aceptación fatalista de la inescrutable voluntad de Dios, parece excesivamente unilateral y como si olvidara los valores del concepto de intención y las realidades prácticas de la vida islámica. Tiene razón Tritton al cerrar su estudio sobre el Islam con unas palabras de un sabio hanbalita:

«El hombre ve los defectos de su propio carácter y sus fracasos en el cumplimiento del deber; y este conocimiento, unido al de las divinas bendiciones, le impide alzar su cabeza, y se vuelve humilde para con Dios y le pide perdón».

VI. DOCTRINA

Un hombre se hace musulmán al pronunciar la *shahāda*, es decir, al dar testimonio de que «no hay más Dios que Alá, y Mahoma es su mensajero».

En el *Corán* aparecen tan sólo algunos rudimentos de un credo, por ejemplo, en la sura 4/135:

«Oh vosotros que habéis creído en Alá y en su mensajero y en el Libro que ha enviado a su mensajero y en el Libro que envió antes; todo el que no cree en Alá y en sus ángeles y en sus Libros y en su mensajero y en el último día se ha desviado y ha incurrido en un grave error».

Las diferentes fórmulas de la confesión de fe fueron elaboradas a partir del siglo VIII a fin de eliminar y contener las influencias que parecían peligrosas para esta misma fe.

El hombre puede llegar al reconocimiento del poder sobrenatural de diversos modos. Los profetas recibieron la revelación *(waḥy)* directamente de Dios o por mediación de un ángel, que casi siempre era Gabriel. En ocasiones parece que *rūḥ al-quds*, «espíritu de santidad», o simplemente *rūḥ*, es el espíritu de revelación (en este caso no ha de identificarse con Gabriel). La más lúcida descripción de una visión es la que aparece en la sura 53 (cf. 81/23). Más frecuentes que las visiones eran las audiciones (cf. 75/16). *Ilhām*, «inspiración», es un don que se concede a los santos y piadosos; se trata de un influjo de conocimiento sobrenatural, pero sólo afecta personalmente a quien lo recibe, y su destino no es la proclamación. Los místicos pretendían haber llegado a descubrir la verdad divina a través de la intuición *(kashf)* y la visión inmediata, es decir, no a través del razonamiento, sino del «corazón». Se atribuye también cierto contenido de verdad a los sueños. El hombre, sin embargo, ha de mantenerse vigilante frente al peligro de las insinuaciones *(waswās)* satánicas, que pueden inducirlo a error

Según los filósofos, revelación y filosofía son hermanas de leche; Ibn Tufail (muerto en 1185) trató de demostrar en su novela *Ḥayy ibn*

Yaqẓān que el conocimiento adquirido por vía natural está en perfecta consonancia con el contenido de la revelación coránica, idea que elaboró luego más ampliamente su sucesor Averroes.

1. *Angeles*

En el Islam es esencial la creencia en los ángeles; la tradición afirma que fueron creados a partir de la luz. El *Corán* insiste en que no son ni hijos de Alá (10/67) ni seres femeninos (43/18). Están dotados de inteligencia y pueden hacerse visibles. En las miniaturas persas aparecen representados como los tradicionales ángeles cristianos. Algunos de ellos son designados por su nombre, como Gabriel, el ángel de la revelación, el «espíritu fiel», o Mika'il (32/11) e Israfil, que tocarán la trompeta en el día del juicio. 'Azra'il es el nombre popular del ángel de la muerte que es enviado a cada uno de los hombres.

Se les llama ejércitos de Dios (9/26; 33/9; etc.) o se les describe en funciones de mensajeros. Son criaturas y servidores de Dios, que lo alaban día y noche; algunos de ellos soportan el trono de Dios (40/7; 69/17; 4/170) y hay diecinueve encargados de vigilar el infierno (74/30s). Todo hombre está siempre acompañado por dos ángeles que anotan sus obras (82/11; 43/80), y bajo la protección de sus ángeles guardianes, (6/61; 13/12; 50/16) que además asisten a los musulmanes en sus combates (8/9). Una vez que el ángel de la muerte ha arrebatado el alma de un hombre, otros dos ángeles, Munkar y Nakir, le interrogan en su tumba acerca de la fe que profesa.

El hombre es superior a los ángeles, puesto que Dios ordenó a éstos que se postraran ante Adán, cosa que todos ellos hicieron, excepto Iblís. Este, el ángel caído (comparable en este sentido a Marut y Harut, los dos ángeles que enseñaron la hechicería a la humanidad, que fueron seducidos por una hermosa mujer y luego encarcelados en un pozo en Babilonia [2/96] o quizá un *jinn* creado del fuego, es el enemigo del hombre, al que sedujo al comienzo del tiempo; será castigado en el último día (26/95; 7/178).

Algunos místicos inventaron una extraña interpretación de la desobediencia de Satán, que al no postrarse ante nadie que no fuera el mismo Dios resultó ser el único monoteísta verdadero, el auténtico enamorado de Dios. En época moderna, M. Iqbal ha desarrollado una interesante satanología, pero mantiene la idea coránica de que Satán es únicamente un servidor de Dios, que, sin embargo, hace que el hombre se olvide de sus deberes (6/67) o le seduce para que incurra en los diferentes vicios (5/92). Pero no tiene poder alguno contra los creyentes (58/11; 16/102). Al comenzar una recitación del *Corán*, el hombre se refugia en Dios para librarse de Satán.

Además de los ángeles, el Islam admite la existencia de diferentes espíritus, *jinn*, que han sido creados de fuego, y entre los que hay musulmanes e infieles (sura 72); puede incluso discutirse el problema del matrimonio entre un hombre y un *jinn*. Los *jinn*, así como numerosos

espíritus angélicos, juegan un importante papel en el folklore musulmán. Los modernistas, por su parte, han tratado de interpretar los *jinn* del *Corán* como poderes malignos, microbios, etc., mientras que los ángeles serían poderes espirituales.

2. *Libros revelados*

Nathan Söderblom ha señalado que, en la historia de las religiones, el primero en introducir la noción de «religión del Libro» fue Mahoma, estableciendo así una diferenciación que habría de tener gran importancia para la tipología religiosa.

Los musulmanes aceptan la revelación de unos libros sagrados a otros pueblos anteriores. Aunque en el mismo *Corán* sólo se mencionan la Torá, los Salmos y el Nuevo Testamento como Escrituras divinamente inspiradas, designando a quienes las poseen con el nombre de *ahl al-kitāb*, «pueblo del Libro», a los que ha de otorgarse protección, las generaciones posteriores han interpretado en el mismo sentido el Avesta y, en la India, parte de las escrituras hindúes.

Mahoma tenía al principio la idea de haber sido enviado para predicar a su pueblo el mismo mensaje que contenían las Escrituras de judíos y cristianos. Cuando cayó en la cuenta de las diferencias que mediaban entre aquellas Escrituras y su propia revelación, quizá las atribuyó, de acuerdo con su concepto de la revelación verbal del *Corán*, al hecho de que las otras Escrituras habían sido corrompidas y mal interpretadas por las respectivas comunidades. En consecuencia, la revelación por él recibida tenía que restaurar el significado original de la Palabra divina, por ser la definitiva y contener la solución perfecta a todas las cuestiones de la vida humana. La primera revelación del *Qur'ān* («recitación»), recibida por Mahoma en una caverna del monte Hira, hacia 610, consistía probablemente en los versículos que forman el comienzo de la sura 96: «Recita, en el nombre de tu Señor...»

Se anunciaban los terrenos del juicio en expresiones breves, rítmicas y rimadas, con extrañas formas de juramentos y un impresionante conjunto de imágenes. Más adelante, durante el período de La Meca, se elaborarían los relatos de los antiguos profetas como modelos de la conducta del mismo Mahoma. Las revelaciones de La Meca se centran generalmente en las cualidades humanas que es preciso fomentar, en la misericordia y el juicio de Dios, en las maravillas que Dios ha realizado en su creación y que el hombre ha de reconocer con gratitud. Después de la *hijra*, el contenido del *Corán* se hace más práctico y se abordan cuestiones relativas al derecho personal, internacional y ritual.

Las revelaciones continuaron hasta poco antes de la muerte de Mahoma. Cada uno de estos versículos fue considerado como un signo *(āya)* maravilloso que venía a probar la condición profética de Mahoma. Los creyentes los aprendían de memoria y los iban escribiendo, en parte, sobre cuanto hallaban a mano: fragmentos de papiro, hueso, cerámica, etcétera.

Una vez que el Imperio islámico se hubo extendido hasta los confines de Asia y Africa y muchos de los compañeros del Profeta, que sabían de memoria sus palabras, habían caído en el campo de batalla, el tercer califa, 'Othmán, hizo recoger y poner por escrito todo aquel material; ésta es la forma en que se ha conservado el *Corán* desde entonces, sin cambio alguno. El principio adoptado consistió en ordenar las suras (capítulos) conforme a su extensión, empezando por las correspondientes al período de Medina, las más largas. El final lógico es la sura 112, la confesión de la unidad de Dios. La primera sura, al-Fatiha, «la apertura», es una especie de plegaria-introducción a todo el libro. Su función en la piedad islámica es aún más importante que la del Padrenuestro en el cristianismo. Las dos últimas suras, la 113 y la 114, son plegarias para invocar la protección contra los poderes malignos y no estaban contenidas en la antigua redacción de Ibn Mas'ud. A pesar de la redacción oficial mandada hacer por 'Othmán, durante los primeros siglos estuvieron en uso siete formas canónicas de recitación, con mínimas diferencias. Dado que en aquella época la escritura árabe carecía de signos diacríticos para diferenciar cierto número de consonantes, no resultó fácil la conservación del texto correcto, pero su autenticidad quedó asegurada por la tradición oral, que se mantuvo viva desde los días del Profeta sin interrupción. Goldziher ha demostrado cómo la misma formación del texto constituía en sí misma un primer paso en la interpretación del *Corán*.

Como el *Corán* no se consignó por escrito siguiendo el orden original de las revelaciones, los intérpretes tienen que indagar el motivo de cada revelación contenida en los distintos versículos y capítulos, a fin de situarla, aunque sólo sea aproximadamente, en el período correcto. Ello reviste especial importancia con vistas a los *nāsikh* y *mansūkh*, los versículos que fueron cancelados en virtud de nuevas revelaciones.

En Europa ha emprendido Theodor Nöldeke en el siglo actual la tarea ingente de escribir la *Geschichte des Korans;* prácticamente todos los orientalistas y estudiosos del *Corán* toman como punto de partida esta obra. Los no musulmanes se preguntan cómo pueden ser compatibles los cambios con la pre-eternidad de la Palabra divina. Los musulmanes interpretan frecuentemente ese hecho (por ejemplo, los versículos referentes al vino, en que aparece una actitud cada vez más negativa hacia los alcohólicos) como una manera de ir educando poco a poco a los creyentes. Otro es el problema que plantean los versículos «ambiguos» *(mutashābihāt)*, cuyo significado sólo Dios puede entender (sura 3/6), por contraste con los versículos cuyo significado está claro. Tampoco se ha dado solución a las letras sueltas que anteceden a veintinueve suras, y que han sido interpretadas en parte como signos de las personas que pusieron por escrito cada una de estas suras, o de la colección a que pertenecían, como abreviaturas o como signos dotados de significaciones místicas. *Ṭaha*, las letras y nombres de la sura 20.

Yāsīn, sura 36 (también llamada «corazón del Corán»), se usan aún como nombres personales.

Para Mahoma era el *Corán* la palabra de Dios, la expresión en árabe de cuanto había sido escrito desde antes de la eternidad sobre una tableta celosamente guardada. El *umm al-kitāh* es el libro celeste que contiene toda la sabiduría divina y fue revelado a Mahoma, en visiones y audiciones, a través de Gabriel. Como es la misma palabra de Dios, no puede traducirse a ningún otro idioma, sólo se permiten «versiones íntegras» y ha de recitarse en su idioma original árabe cuando tiene función ritual. Los intentos de introducir la recitación en turco, iniciados en Turquía en 1931, fracasaron. Su belleza estilística puede calificarse de insuperable. Se han escrito numerosos libros sobre la teoría del *i'jāz ul-Qur'ān:* el verdadero milagro está en que los hombres no hayan logrado imitar el *Corán*. Como Dios se había revelado en las palabras del *Corán*, en lengua árabe, todo el que se convertía al Islam había de aprender este idioma al menos lo suficiente para recitar correctamente sus oraciones, y la escritura árabe fue aceptada, en consecuencia, desde el Africa Occidental hasta Indonesia. El carácter unificador de las «letras del Corán» (como se llama un movimiento partidario de escribir el bengalí en caracteres árabes) no puede subestimarse desde el punto de vista del desarrollo de una cultura musulmana que presenta un alto grado de homogeneidad.

Los problemas exegéticos que planteaban los pasajes a veces contradictorios del *Corán* provocaron los primeros debates teológicos entre los musulmanes; por otra parte, cuando éstos entraron en contacto más directo con el cristianismo, se vieron obligados a aclarar la posición de su libro sagrado. Los mu'tazilíes, en su deseo de mantener la unidad de Dios sin ningún atributo coeterno, declararon que el *Corán* había sido creado, aunque antes de toda la eternidad. La ortodoxia, representada en este debate por Ahmad Ibn Hanbal (muerto en 855), defendía la tesis de que el Corán es increado y coeterno con Dios. Así se aceptó comúnmente, y la fórmula al respecto era: «Lo que hay entre las dos pastas del libro es la palabra divina increada». Según al-Ash'arí, el *Corán* es preexistente y eterno, pero su recitación fue creada; Baqillani añade que la actual disposición de las suras es obra humana. La escuela mística de los salimiya, extremista, sostiene que Dios lee en la lengua de cada musulmán que recita, e Ibn Hazm (muerto en 1054), representante de la escuela zahirita, estimaba que el *Corán*, escrito o recitado, es siempre palabra propia de Dios, pero que el papel y la voz son creados. Conozco místicos contemporáneos según los cuales la actual forma impresa que se usa en Turquía está divinamente inspirada y que, por consiguiente, se presta a interpretaciones cabalísticas, mientras que otros niegan que el *Corán* pueda ser tratado conforme a las reglas de la gramática árabe...

El *Corán* fue objeto de interpretación ya desde época temprana. La recogida de toda la información accesible acerca de cada hecho y cada

dato mencionado en el *Corán*, así como el análisis filológico de sus palabras y expresiones llegó a constituir una ciencia muy vasta. El comentario de Tabarí, en treinta volúmenes, abarca todos los conocimientos de los tres primeros siglos. Los mu'tazilíes trataron de explicar todos los antropomorfismos que aparecen en el texto coránico; el *tafsīr* de Zamakhsharí (muerto en 1144), a pesar de sus tendencias mu'tazilitas, ha sido considerado como uno de los más importantes comentarios al libro sagrado. Los de ar-Razi (muerto en 1209) y de al-Baidawi (muerto en 1291) son indispensables para la investigación. No deja de aumentar todavía el número de comentarios, en que se manifiestan las distintas corrientes del Islam.

La Shia ha afirmado constantemente que la interpretación correcta del *Corán* sólo puede ser dada por el *imām* de cada época, y en el grupo Batiniya de la Shia, los qarmathianos, isma'iliya, etc., se practicaba una introducción al significado esotérico peculiar de cada versículo, conforme a la capacidad espiritual del adepto.

Podemos afirmar con L. Massignon que el primitivo sufismo se desarrolló a partir de una intensa meditación del *Corán*, y fue precisamente entre los místicos donde la veneración del *Corán* alcanzó sus más elevadas cumbres, a pesar de que los métodos de interpretación espiritual que aplicaban dieran a veces extraños resultados. Ya Sahl at-Tustarí (muerto en 896) estaba seguro de que el *Corán* es *dhū wujūh*, «poseedor de muchas facetas», esencialmente inagotable:

«Del mismo modo que Dios no tiene fin, tampoco lo tiene el conocimiento de su palabra; la palabra de Dios es increada y la razón de los seres creados no es capaz de comprenderla totalmente».

La misma idea hallamos hoy en M. Iqbal, que alaba «el mundo del *Corán*, con sus posibilidades siempre renovadas». El *Corán* rige todas las edades y posee un remedio para cada época y cada necesidad.

Tiene toda la razón L. Massignon cuando afirma que «este código religioso es el único léxico que se da a los creyentes en los países islámicos, el libro de texto fundamental de todas sus ciencias, la clave de su conocimiento e interpretación del mundo.

Del estudio del *Corán* fueron surgiendo todas las demás ciencias, como la historia y la geografía, pero sobre todo la filología; su meditación fue factor decisivo en el desarrollo del sufismo; a fin de escribir su texto de manera que resultara digno de la divinidad, los calígrafos inventaron los más bellos estilos: desde los antiguos Coranes súficos hasta los grandes y espléndidos Coranes de la Edad Media o las intrincadas lacerías de los versículos coránicos que decoran los edificios religiosos, en todas partes encontramos pruebas de la veneración hacia este libro que no puede ser tocado ni recitado por quien no se halle en estado de pureza (56/79). En señal de respecto, el *Corán* se coloca en el lugar más alto de la casa. La fe en su poder se manifiesta frecuentemente en el empleo de los versículos coránicos como conjuros, como encantamientos. Sobre el lecho conyugal o dentro de los automóviles se colocan tablillas

con versículos coránicos como elemento de protección. La recitación de determinados versículos asegura una recompensa celestial; así, todo el que recita el versículo-trono (2/256) tres veces cada tarde obtendrá una casa en el paraíso. El *Corán* se utiliza también para formular oráculos.

Cada vez que se recita el *Corán* hay que empezar con estas palabras: «Yo me refugio en Dios contra el 'apedreado' Satán», y con la fórmula: «En el nombre de Dios el piadoso, el misericordioso», que aparece escrita al comienzo de cada sura. Se considera sumamente meritorio aprenderse de memoria el *Corán*, convertirse en *ḥāfiz;* los niños, y las niñas también, cuando son bastante inteligentes, empiezan a la edad de cinco a siete años su aprendizaje del *Corán*. Para facilitar la memorización, el texto ha sido dividido en treinta partes *(juz');* el alumno empieza por la última *juz'* (llamada *juz' 'ammā* por las palabras iniciales de la sura 78, la última de esta parte), que contiene las suras más cortas que es preciso saber de memoria para recitarlas en la oración, y luego va pasando a las suras más largas. La recitación conforme a las reglas del *tajwīd* exige especial habilidad. En los países no arábigos se admite la recitación sin entender literalmente el sentido; las palabras del *Corán* son santas por sí mismas, y recitarlas es el verdadero—¡y esencialmente el único!—medio para entrar en contacto inmediato con Dios. «Quien lee el *Corán* es como si hablara conmigo y yo hablara con él», dice un *ḥadīth qudsī*.

Muestra típica de la veneración hacia el *Corán* es la plegaria que se dice al terminar de recitar el texto completo (como suele hacerse durante el Ramadán o en otras celebraciones religiosas, por un difunto, para cumplir un voto, etc.):

«Oh Dios, haz que entremos en el paraíso por la intercesión del *Corán*, y líbranos de toda aflicción de este mundo y de los castigos del otro por la veneración del *Corán*. Oh Dios, haz que el *Corán* sea para nosotros como un amigo en este mundo y un compañero en la tumba, un intercesor en el día del juicio y una luz sobre el puente, un compañero en el paraíso y una defensa contra el fuego, un jefe y un *imām* que nos lleve hacia todo bien...»

Podemos comparar el puesto que ocupa el *Corán* en el sistema religioso islámico con el de Cristo en el cristianismo: es la revelación de Dios en el tiempo y en el espacio.

Además del *Corán*, algunas otras palabras de Alá se conservan en el llamado *ḥadīth qudsī*, que no ha de confundirse con el *ḥadīth* normal acerca de las palabras y las acciones del Profeta, y que, en calidad de complemento del *Corán*, llegó a adquirir una cierta obligatoriedad para todo el Islam. La colección de siete mil tradiciones compilada por Bukhari (muerto en 870) entre sesenta mil de ellas se estimó que sólo cedía ante el mismo *Corán*.

3. *Los profetas*

Dios nunca ha dejado a la humanidad sin profetas que proclamaran su unidad y urgieran al pueblo a comportarse con rectitud; al contrario, acostumbra a enviar mensajeros (16/38). En el *Corán* se narra la historia de veintiocho profetas, o al menos se hace alguna alusión a ellos. La piedad popular y los escritores, como Tha'labí (muerto en 1035) en su *qiṣaṣ al-anbiyā'*, se encargarían de añadir nuevos detalles. La ortodoxia atribuye a todo profeta cuatro cualidades necesarias: fidelidad, sinceridad, propagación de su mensaje e inteligencia; es imposible que el profeta mienta, falsifique su mensaje o lo oculte, y tampoco puede ser un estúpido. Puede estar, sin embargo, expuesto a los accidentes humanos. Algunos profetas introdujeron nuevas leyes, mientras que otros se limitaron a repetir el mensaje de sus antecesores. En mayor o menor grado están dotados de *'iṣma*, inmunidad del error y del pecado.

Sólo Dios conoce el número de los profetas, y ésta es la razón de que en la moderna teología los fundadores históricos de religiones no mencionados en el *Corán*—como Buda, Zoroastro, Laotsé—puedan ser reconocidos como mensajeros inspirados por Dios para sus respectivos pueblos.

La serie de los profetas se inicia con Adán. La isla de Ceilán y el monte 'Arafat, cerca de La Meca, se relacionan en las leyendas con su vida terrena.

Noé (Nuh) y su familia se cuenten también entre los profetas; Abrahán (Ibrahim), hijo de Azar, descubrió en la contemplación de la naturaleza al Creador uno: «No amo lo que desaparece», es decir, los fenómenos de la naturaleza (6/76); durante el período de Medina aparece predominantemente como el destructor de ídolos y edificador de la Kaaba, el antepasado de los árabes (2/118; 3/60; etc.). Su hijo que estuvo a punto de ser sacrificado fue, según el *Corán*, Ismael, no Isaac (2/130); José, cuya historia—«la historia más bella»—llena toda la sura 12, aparece como modelo de sabiduría (intérprete de sueños) y hermosura; en la poesía islámica es tema favorito la historia del amor que siente hacia José la esposa de Putifar.

Moisés (Musa), el hombre a quien habló Dios *(kalīmullāh)*, que hizo el milagro de la mano blanca y condujo a su pueblo a través del Mar Rojo, es mencionado frecuentemente en el *Corán* como modelo de jefe político y religioso. Se le atribuye una extraña historia: viajó con un sabio desconocido, que la tradición posterior identifica con Khidr, el santo inmortal de las gentes que viajan por tierra y mar, y fue reprendido por sus preguntas indecentes. David, famoso por su hermosa voz, y Sulaimén (Salomón), el sabio monarca que conocía las lenguas de los animales y tuvo los *jinn* a su servicio. Todos ellos son considerados profetas.

Yunus (Jonás), engullido por un pez y misteriosamente salvado, es un ejemplo consolador para Mahoma en medio de un pueblo incrédulo.

Casi todos los relatos sobre los antiguos profetas, incluyendo los nombres no bíblicos de Salih y de Hud, sirven a Mahoma para sentirse confortado al ver que todos sus predecesores en la tarea profética fueron también denunciados por sus conciudadanos que, a su vez, hubieron de sufrir un doloroso castigo por su desobediencia. «Las personas son valoradas y se les atribuye una función conforme al lugar que ocupan en la predicación de Mahoma» (Bakker). Tenemos ahí un aspecto típico del cuadro coránico de la historia.

Jesús ('Isā) recibe un trato especial en el *Corán*. Su historia y la de su madre—que no ha sido tocada por Satán, y es considerada una de las cuatro mejores mujeres que ha conocido el mundo—se narra repetidas veces (3/31,42; 19). Se acepta la concepción virginal; 'Isā es llamado el *masīḥ*, «Cristo», y es «un espíritu de Alá», puesto que Dios infundió el aliento de su pecho en María. Pero no es hijo de Dios, lo que sería incompatible con la unicidad de Dios; el dogma de la Trinidad es rechazado con toda energía (en 5/116 parece que se considera a María como tercera persona de la Trinidad). Realizó milagros, como resucitar muertos y curar enfermos, y en las tradiciones posteriores aparece como un asceta que recorre el mundo sin tener un lugar donde reposar su cabeza. El *Corán* niega que fuera crucificado; lo ocurrido es que lo fue «otro hecho a su semejanza», mientras que él era arrebatado por Dios. Volverá poco antes del día del juicio (43/61). Según la secta ahmadiya, 'Isā marchó a Cachemira y está enterrado en Srinagar. Como el Islam rechaza la idea del pecado original, no es necesaria la muerte redentora de Cristo.

Los musulmanes aceptan que hubo mensajeros enviados a otros pueblos, con tal que predicaran sus doctrinas antes que Mahoma, que es el último en la larga serie de los profetas, el «Sello de Profecía», después del cual ya no será enviado ningún otro mensajero. El ha completado la religión (9/6), y ha predicado por fin la pura doctrina que todos sus antecesores, los profetas, habían anunciado anteriormente. No pretendió poseer ningún elemento divino en sí mismo, sino que se consideraba como un ser humano encargado de proclamar las revelaciones que recibía. También negó estar en posesión de poderes milagrosos. Su único milagro fue el *Corán*, que recibió y transmitió a sus paisanos los árabes.

El mismo *Corán* dice al Profeta: «¿Acaso no te encontramos en el error y te guiamos?» (93/7), versículo que ha provocado una controversia: ¿cómo podía hallarse en el error ni siquiera antes de ser llamado al oficio profético? La teología posterior defiende su *'iṣma* como un signo de la bendición divina (en la doctrina shiita: su atributo). También la sura 94/1: «¿Acaso no abrimos tu pecho..?», que seguramente alude al momento de la inspiración, fue interpretada más tarde en sentido literal por algunos autores, según los cuales, los ángeles tomaron el corazón de Mahoma niño y lo lavaron...

Al correr del tiempo, la persona de Mahoma va ganando cada vez mayor importancia en el *Corán*. Fue enviado como *raḥmatan lil'ālamīn* (21/107), como misericordia para el mundo, lo que implicaría el carácter

universalista de su mensaje. La afirmación de que Dios y sus ángeles repiten bendiciones sobre Mahoma (33/56) ha inspirado a los musulmanes la recitación de una fórmula de bendición siempre que es mencionado o escrito su nombre, así como al final de la plegaria ritual. Ello se considera meritorio, además de constituir una garantía de protección: «Dios ora tres veces por quien dice una las bendiciones sobre Mahoma», afirma una tradición posterior.

Puesto que obedecer a Mahoma es tanto como obedecer a Dios (8/20), el ejemplo del Profeta ha adquirido fuerza de ley para los musulmanes, incluso en cuanto a los detalles más menudos del comportamiento exterior. Ese es el motivo de que muchas costumbres, como la de llevar barba, servirse sólo de la mano derecha para comer, la preferencia por ciertos colores y alimentos, las minucias del ritual, se acomoden estrictamente a lo que hacía el Profeta, incluso entre los actuales ortodoxos. Para el musulmán, la *imitatio Muhammadi* constituye la conducta ideal, ya que le hace sentirse seguro; se trata, sin embargo, de una imitación de obras y acciones, a diferencia de la *imitatio Christi*, que consiste en la aceptación del sufrimiento, como ha señalado A. Abel.

No hay duda de que Mahoma, profeta y estadista, nunca pensó de sí mismo otra cosa sino que era un servidor de Dios. Pero sus piadosos seguidores no vacilaron en atribuirle facultades más altas. Ya el tradicionista Tirmidhí (muerto en 883) recogió la *shamā'il al-muṣṭafā*, tradiciones acerca de las excelentes y maravillosas cualidades del Profeta. El género literario *dalā'il an-nubuwwa*, sobre los milagros y altas cualidades del Profeta, se cultivó especialmente en el siglo XI. En muchos hogares musulmanes puede verse todavía una *ḥilya* bellamente escrita: una descripción de las cualidades del Profeta, que ocupa el lugar equivalente al de una imagen de Cristo en los hogares cristianos.

Las escasas alusiones coránicas a acontecimientos milagrosos en la vida de Mahoma fueron pronto elaboradas con todo detalle. El viaje nocturno (17/1)—probablemente un vuelo visionario a Jerusalén—y la *mi'rāj* del Profeta, su ascensión ante la divina presencia (que se celebra el 27 de Rajab) se describieron minuciosamente, convirtiéndose en modelo de numerosas obras místicas en que se tomaba la ascensión del Profeta como prototipo de las experiencias espirituales de los místicos.

En torno a su nacimiento se tejieron numerosas leyendas. Los detalles son semejantes a los que se relatan en torno al nacimiento de Buda o de Cristo. En todos los idiomas islámicos se ha popularizado ya desde el siglo XI el arte de componer conmovedores poemas en honor del aniversario del nacimiento de Mahoma. El sencillo *maulūd* de Suleymán Çelebi (muerto en Bursa el año 1429) se sigue recitando frecuentemente en toda Turquía, y logra conmover a los oyentes hasta hacerles derramar lágrimas. La leyenda del nacimiento de Mahoma cuenta que sobre la frente de su padre brilló una luz—alusión a la doctrina del *nūr Muḥammadī*, la luz preeterna de Mahoma que ilumina la cadena de los profetas.

Los místicos y ciertos grupos shiitas han elaborado esta idea, que ha pasado a ser un lugar común en la poesía popular mística.

Mahoma fue considerado, por consiguiente, el *insān kāmil*, el Hombre Perfecto, y convertido en una especie de mediador entre lo humano y lo divino, partícipe de ambos elementos, «como el crepúsculo participa del día y de la noche». La tradición que dice: «Yo era profeta cuando Adán aún estaba entre el agua y el barro» es entre los místicos tan popular como el *ḥadīth qudsī*, en que Dios se dirige a su amado Profeta en estos términos: «Si no existieras tú, yo no habría creado las esferas». La poesía mística ha ensalzado sus maravillosas cualidades, desde la obra, muy estimada y traducida, de Busiri (muerto en 1295) hasta los sencillos cantos populares de los dialectos indios. El hombre del campo, el erudito y el místico se unen en el amor al Profeta.

En las cofradías místicas posteriores, el ideal es la unión con el Profeta, y se ha elaborado toda una escala de grados proféticos que han de ir alcanzando sucesivamente los adeptos hasta llegar al último, el que corresponde a Mahoma. La cualidades superiores del Profeta están contenidas asimismo en su nombre, que está lleno de poder *(baraka)*, y se ha discutido si se puede imponer este nombre a un niño (para aprovecharse de la *baraka)* o si es demasiado santo como para que lo lleve un hombre ordinario; ha prevalecido la primera idea.

Para la gente sencilla, que desde la infancia está oyendo constantemente las maravillosas historias acerca del Profeta, Mahoma sigue siendo por encima de todo el *shafi'*, el intercesor en el día del juicio, que rogará por su comunidad y salvará a los suyos del fuego del infierno. Esta intercesión—que no resulta del todo compatible con la doctrina coránica—ha sido durante siglos el aspecto más importante de Mahoma para muchas almas sencillas.

El hecho de que la verdadera personalidad histórica de Mahoma se haya ido recubriendo de leyendas a lo largo de siglos, junto con la actitud crítica de los autores occidentales ante el fundador del Islam, incitó a los musulmanes durante el pasado siglo a escribir de nuevo la biografía de Mahoma. Su vida fue investigada de acuerdo con las primitivas fuentes musulmanas, y desde la obra de Ameer Alí, *El Espíritu del Islam* (1892), numerosas biografías han sido escritas en todos los países del mundo islámico, aplicando en parte el moderno análisis psicológico para explicar los milagros, como la ascensión. La figura de Mahoma va ganando así no sólo importancia religiosa, sino también relieve político y social. Es el primero que organizó su comunidad, introdujo medidas de justicia social, creó el derecho internacional, proclamó la igualdad de todas las razas, etc. Pero es por encima de todo el símbolo de la unidad musulmana, cuya veneración comparten todos los creyentes. La más ligera insinuación de que no se le reconoce como mensajero final hace que un grupo quede inmediatamente fuera del seno del Islam ortodoxo. Esa es precisamente la razón de que la *Ahmadiya* haya sufrido tan vehementes ataques por parte de la ortodoxia.

Es cierto lo que dice W. C. Smith acerca de la segunda parte de la *shahāda—Muḥammadun rasūl Allāh*—al interpretarla como «una afirmación de la actividad de Dios y el cometido de Mahoma». Incluso en nuestros días es considerada la persona del Profeta por los creyentes como una expresión de la inmensa misericordia divina para con la humanidad, ya que Mahoma es su mensajero, enviado para traer la revelación final de su voluntad.

4. *El juicio final*

Este punto, esencial para el Islam, lo trataremos con amplitud más adelante (p. 184).

5. *Origen del bien y del mal*

Las fórmulas de fe posteriores añaden que es preciso creer también que el bien y el mal proceden ambos de Dios.

VII. CONCEPTO DEL HOMBRE

1. *Creación*

Según el *Corán*, el mundo fue creado en un determinado momento. Esta creación fue debida, según se acepta comúnmente, a la voluntad inescrutable de Alá, pero los mu'tazilíes la hacen depender de su sabiduría. Los primeros místicos, relativamente tardíos, la atribuyen al amor divino o al deseo de manifestarse: «Yo era un tesoro escondido y deseaba ser conocido; por eso creé el mundo». Los filósofos suponían que el mundo era el producto del puro pensamiento, eternamente existente junto a Dios, siendo la creación como una actualización de lo que ya existía potencialmente.

A veces se diferencia entre *amr* («mandamiento»), para la creación de las sustancias espirituales, y *khalq*, para la de las sustancias materiales (17/85).

Al parecer, el último ser creado en este mundo fue el hombre.

El *Corán* narra la creación del primer hombre, Adán, en un período relativamente tardío, después de haber descrito repetidas veces la creación del individuo a partir de una semilla—«una gota de líquido»—en el seno materno. La primera revelación, la sura 96, subraya este maravilloso acontecimiento. La meditación en el hecho de que Dios es creador de cada niño y que vigila desde el momento de su concepción cada uno de sus movimientos y que lo va formando poco a poco debe hacer que el hombre se sienta agradecido hacia su Creador sabio y poderoso.

Según ciertas descripciones del *Corán*, se diría que todo cuanto existe sobre la tierra ha sido creado para bien de la humanidad (*lakum*, «para vosotros»); la tierra produce hierba, cereales y animales; el mar soporta los navíos; los camellos y las ovejas tienen sus crías para que el hombre se sirva de todo ello. Se ha llegado a hablar incluso del *Weltbild* antropocéntrico del *Corán* (D. Bakker). La alta dignidad del hombre,

que en esas expresiones se manifiesta, aparece en forma mitológica cuando se relata la creación de Adán (2/28; 15/29; 32/8; 48/71, etc.). Los ángeles se oponen a la creación de Adán, pero Dios lo formó de agua y barro y le dió una forma maravillosa (63/4) y le infundió su espíritu *(rūḥ)*; luego hizo que sus ángeles se postraran ante su criatura, que por haber sido dotada de aquel espíritu, estaba destinada a ser el vicario de Alá, *khalīfa*, sobre la tierra, encargado de cumplir las órdenes de Dios en el tiempo y en el espacio.

Dios tiene autoridad absoluta sobre el hombre, ya que éste existe únicamente por voluntad de Dios (53/45). Dios entregó todas las cosas al hombre y dio a éste cuantos conocimientos necesitaba; cuando el *Corán* afirma que Dios «enseñó a Adán los nombres» (2/31) se refiere a que le fue otorgado poder sobre las cosas, ya que conocer el nombre es lo mismo que tener poder sobre algo.

Puesto que Dios es creador sabio, misericordioso y poderoso del hombre, el deber más importante de la humanidad consiste en mostrarle su gratitud, no sólo con palabras de alabanza, sino mediante la obediencia absoluta a sus mandamientos. Como dice el *Corán*, «hemos creado a los hombres y a los *jinn* sólo para la adoración» (51/51).

El famoso versículo (7/171) en que Dios se dirige a la raza humana y le pregunta: «¿Acaso no soy yo vuestro Señor?» *(alastu birabbikum)*, y los hombres responden: «¡Sí, nosotros damos testimonio de ello!», ha sido explicado por los comentaristas, y en especial por los místicos, como una alusión a la alianza preeterna de Dios con las futuras generaciones, a las que en el día del juicio se recordará que ya antes de ser creadas habían aceptado la soberanía absoluta de su Señor.

2. *Naturaleza del hombre*

Se afirma que el ser humano consta de cuerpo y un elemento espiritual. Sin embargo, los teólogos, los místicos y los filósofos han explicado diversamente esta afirmación. El alma *(nafs)* es definida generalmente como alma animal, el componente espiritual inferior que incita al mal. Entre los místicos viene a ser equivalente a la noción cristiana de «carne». Pero también puede denotar el yo del hombre. El *Corán* habla de «alma que incita al mal» *(nafs ammāra bi's-sū'; 12/53)*, de «alma que condena» *(nafs lawwāma; 77/2)*, equivalente poco más o menos a la conciencia, y de «alma en paz» *(nafs muṭma'inna; 89/72)*, que es el estado más alto a que puede aspirar el hombre sobre la tierra.

El «espíritu» (que es como se traduce generalmente el término *rūḥ)* tiene su origen en Alá y anima el cuerpo humano (15/29; 38/72); se concibe como un cuerpo sutil localizado en algún punto del cuerpo craso o como penetrándolo en su totalidad; místicos y ortodoxos están de acuerdo en que se trata de un cuerpo. Este término se usa a veces como sinónimo de *nafs*.

La «razón», o «entendimiento» *('Aql)* es otro elemento espiritual importante en el hombre. Por la razón puede conocer el hombre lo que es

bueno y lo que es malo; es una sustancia incorpórea e incorruptible de especie distinta del alma. Los místicos han atribuido mayor importancia al «corazón» *(qalb)* como facultad para el conocimiento directo de Dios, y frecuentemente han comparado la razón «satánica» con el corazón enamorado. Para ellos hay además un núcleo íntimo del corazón *(sirr)*. Las ideas del más importante filósofo, Ibn Rushd, han sido condensadas de esta forma por Tritton:

«El entendimiento se distingue del alma; es abstracto y sólo existe cuando está unido al Entendimiento activo universal; en el hombre es tan sólo una posibilidad de recibir ideas del entendimiento activo. El alma es el poder motor que causa la vida y el desarrollo. Es la forma de la materia del cuerpo. Una vez muerto el cuerpo, continúa con una existencia individual».

El sufismo ha visto en el hombre la criatura más amada de Dios, formada a «imagen de Dios» *('alā ṣūratihi)*, como dice la tradición. De las especulaciones neoplatónicas se tomó la idea de que el alma ha caído de su patria eterna en un mundo caótico y ha de esforzarse por recuperar la unión con la fuente de su existencia. La mística posterior elaboró la idea del Hombre Perfecto *(insān kāmil)*, representado por Mahoma, que constituye no sólo un reflejo de la belleza divina, sino un microcosmos en que se unen todos los atributos divinos, según Ibn 'Arabí: «Nosotros mismos somos los atributos mediante los que describimos a Dios». El corazón del hombre corresponde al trono divino, su razón a la pluma, su espíritu a la tablilla bien guardada. Entre los místicos, sin embargo, se mantuvo firme en todo momento la convicción de que el Señor es siempre el Señor, mientras que su siervo sigue siendo siempre su siervo.

El modernismo islámico ha vuelto a insistir en la elevada dignidad del hombre, que había caído parcialmente en olvido por influjo de la decadencia política, teológica y mística, con la consiguiente acentuación del fatalismo, como se verá a continuación.

3. *Destino. Camino de salvación*

El hombre, incluso el mismo Profeta, recibe en el *Corán* el apelativo de «siervo» *('abd)*. Esta condición de siervo, sin embargo, supone una alta dignidad, ya que implica una íntima relación con el Señor sabio y omnipotente, someterse a cuya voluntad *(islām)* es el sentido y el fin de la vida humana. Los numerosos nombres personales compuestos de *'abd* y uno de los «Nombres Bellísimos» ('Abdulkarim, 'Abdulmalik, etcétera) responden a esta idea.

Según una de las tradiciones más citadas, el hombre es una criatura nobilísima *(ashraf ul-makhlūqāt)*; todos los hombres son musulmanes al nacer, y únicamente los padres pueden desviar a un niño al hacerlo judío o cristiano. Adán y Eva prestaron oídos a la tentación de Satán, comieron del fruto prohibido y por ello fueron expulsados del paraíso, pero su pecado no es hereditario; el Islam, por consiguiente, no admite la necesidad de la redención. Pero el hombre es olvidadizo de la bondad

de su Señor, y muchas veces se corrompe por sus malas obras (6/22; 27/45), de las que, sin embargo, puede arrepentirse.

Hombre y mujer han sido creados iguales, y aunque el varón es tenido por más responsable que la mujer, ambos están sujetos al cumplimiento de los mismos deberes rituales. El *Corán* habla frecuentemente de los hombres y las mujeres creyentes *(mu'minūn wa mu'mināt)*, mientras que en el período de Medina son mencionadas muchas veces las «mujeres dignas» *(al-muḥsināt min an-nisā')*. La situación de la mujer empeoraría más tarde.

Ambos sexos están obligados a ofrecer «oración y limosnas»; esta doble obligación caracteriza, según el *Corán*, junto con la *shahāda*, a la comunidad islámica.

Aunque en la primera época del Islam se discutía ya el problema de las relaciones entre la fe y las obras, el sentir común se expresó en el hecho de designar a los musulmanes como *ahl al-qibla*, «los que oran en dirección a La Meca». Según los teólogos no extremistas, el hecho de pertenecer a esta comunidad garantiza al hombre su entrada en el paraíso. El musulmán que comete un pecado puede ser perdonado, pero deja de pertenecer a la comunidad en sentido espiritual tan pronto como niega que los preceptos del *Corán* son de origen divino, eternamente obligatorios, por consiguiente. Mientras reconozca este carácter obligatorio de la Ley divina habrá de ser tenido por musulmán.

La teología shiita exige de sus adeptos que reconozcan al *imām* de cada época; quien no lo haga así morirá como un infiel. Los miembros de la secta Isma'iliya dirigen al alma para que alcance la unión con el Imán oculto y de esta forma participe de la salvación.

Se discute libremente hasta qué punto los signos externos—como la circuncisión, que no es mencionada en el *Corán*—son necesarios para pertenecer realmente a la comunidad musulmana.

El camino de la salvación, por consiguiente, para los musulmanes consiste en observar los mandamientos de Dios y seguir el ejemplo de su mensajero, acatando las leyes que se han integrado en la *sharī'a*, el «gran camino».

Además de este camino ancho de la *sharī'a*, también está el sendero *(ṭariqā)* de la mística, cuyo objetivo es formar a sus adeptos mediante la aplicación de métodos psicológicos, enseñándoles el *itinerarium mentis ad Deum*. Los adeptos son admitidos en la orden mediante una iniciación especial que ha influido en los ritos de los gremios y otras corporaciones y que, a su vez, está influida posiblemente por los ritos de iniciación de las sectas esotéricas shiitas. El dirigente místico es comparado muchas veces con el médico que ayuda al alma conduciéndola a través de los distintos grados (paciencia, confianza en Dios, gratitud) de sumisión de las facultades inferiores hasta alcanzar las alturas del conocimiento o del amor místicos, de forma que el espíritu, limpio, gracias a los ejercicios, de las inmundicias de las cualidades inferiores, pueda reflejar la belleza divina. El jefe místico *(shaykh,pīr)* es indispensable en el proceso

de purificación; quien no cuenta con un guía, es desorientado por Satán. Se exige una absoluta obediencia al dirigente, «como un muerto en manos del que lo lava». Aunque se admitía la posibilidad del rapto, era preferido un proceso ordenado que seguía las distintas etapas del sendero, a imitación de la serie de los profetas, con lo que se observaba además el ejemplo de Mahoma en su ascensión a los cielos. De esta forma se alcanzaba el estado de *ḥaqīqa Muḥammadīya*. También era posible el camino de la iluminación de los nombres o la iluminación de los atributos, hasta alcanzar, posiblemente, la iluminación de la Esencia. En este camino se experimentan a veces visiones de luz y hasta se adquiere el poder de hacer milagros, pero no conviene dejarse tentar por éstos, ya que el alma podría quedar estancada en la etapa correspondiente.

La vigilancia constante de un dirigente místico resultó muy beneficiosa para los progresos espirituales de muchos individuos que, por otra parte, nunca llegarían a los grados místicos superiores.

El principal problema del Islam es, sin embargo, la compatibilidad de la voluntad divina y la libertad humana, la responsabilidad y la predestinación. Si Dios es libre de hacer cuanto le plazca, ¿puede la obediencia a la *sharī'a*, aunque sea con la más absoluta escrupulosidad, o la adhesión a un camino espiritual o la intercesión del Profeta amado asegurar al creyente su salvación? Desde el siglo primero de la historia islámica se viene discutiendo el problema de la voluntad libre y la predestinación.

El *Corán* da por supuesta la voluntad libre, al menos en sus secciones iniciales. De otro modo no tendría sentido el que los hombres sean llamados a juicio en el último día, cuando sus obras han de quedar al descubierto. Otros versículos coránicos, sobre todo los pertenecientes a las últimas revelaciones, insisten más bien en la omnipotencia de Dios, que podría interpretarse incluso como un poder arbitrario. Cuando los hombres se apartan de sus llamadas insistentes, ¿podrá Dios dejarlos que se extravíen en el error y permitir que les falte toda orientación? ¿Juzgará Dios a cada cual según sus actos, conforme a lo que el *Corán* repite tantas veces, o premiará y castigará a los hombres según su libre voluntad o de acuerdo con un decreto anterior a toda la eternidad, sin tener en cuenta el comportamiento efectivo de los hombres? La ambigüedad de las expresiones coránicas dio lugar en el período omeya a que surgieran la actitud predestinacionista cerrada de los Jabriya y a la defensa de la responsabilidad humana por los Qadariya. Los mu'tazlíes defendieron la libertad del hombre y la perfecta justicia de Dios, mientrs que al-Ash'arí (muerto en 935) pronunció la fórmula intermedia: Dios crea en el hombre la voluntad de actuar y el mismo actuar, y el hombre hace suyo este actuar al ponerlo en práctica *(iktisāb)*.

Sin embargo, la idea de la majestad abrumadora de Dios, cuyo poder se hace visible incluso en las aflicciones, y cuya sabiduría no puede ponerse en duda, hizo que el hombre se sintiera tan insignificante ante Dios que resultó incapaz de atribuirse a sí mismo ninguna posibi-

lidad de actuar libremente. En la mística monista, por otra parte, no tenía cabida una acción humana independiente. La virtud de la confianza en Dios fue subrayada hasta el extremo de que en los países islámicos se incurrió en una actitud profundamente fatalista. Es posible que en épocas de decadencia política fuera esa actitud el único medio de sobrevivir. La creencia musulmana en la «suerte de cada cual» *(qismat)* no ha de confundirse, sin embargo, con una aceptación puramente pasiva de un destino ciego e impersonal. El creyente tiene siempre el sentimiento de que Dios, que sabe mejor que nadie lo que conviene a sus criaturas, ha ordenado este o aquel acontecimiento conforme a su eterna sabiduría. Por consiguiente, «bendito sea Dios, ocurra lo que ocurra».

Los modernistas han puesto de relieve la idea de responsabilidad que exige la actividad del mundo moderno. También Muhammad Iqbal, en su teoría del fatalismo superior, ha subrayado la función del hombre como vicario de la divinidad. El hombre es llamado a colaborar en la obra de Dios mediante su esfuerzo por mejorar el mundo, y debe desarrollar sus capacidades espirituales hasta donde le sea posible. En el *Corán* (33/72) se dice que Dios presentó a los cielos, a la tierra y a las montañas una carga que todos ellos se negaron a aceptar, pero que el hombre se comprometió a llevar. Las primeras generaciones interpretaron esa carga como el peso de la obediencia o del amor. Iqbal ve en ella, sin embargo, la carga de la individualización, con todas sus posibilidades y también con todos sus riesgos. La vida espiritual del hombre debe desarrollarse hasta que su voluntad resulte en todo conforme con la voluntad de Dios, hasta sentir que ha logrado cambiar el decreto de Dios, puesto que él mismo ha sido cambiado gracias al poder divino.

Quizá sea posible condensar los rasgos esenciales de la antropología islámica en esta simple sentencia: el hombre ha sido creado por el Señor sabio y omnipotente, y, en reconocimiento de esta verdad, ha de manifestarse agradecido a Dios obedeciendo sus leyes; de esta forma no se extraviará, sino que permanecerá en el camino recto, tal como pide muchas veces cada día al recitar la primera sura:

«Guíanos hasta el camino recto, el sendero de aquellos con los que te has mostrado benigno, no el de aquellos sobre los que recae la ira o el de los que se extravían».

4. *Escatología personal y general*

La fe en el último día, el día del juicio, se considera esencial para todo creyente (4/135).

Mahoma se sentía abrumado al principio por la idea de un juicio que se esperaba de un día para otro. En aquel primer período, su predicación se preocupa casi exclusivamente de los problemas escatológicos. El día terrible en que todos los hombres habrán de contemplar la faz de Dios, el juez, y tendrán que reconocer sus propias obras es lla-

mado con diferentes nombres. Descuidar la preparación para la muerte *(ghafla)* se considera un grave pecado.

La actitud de la ortodoxia moderada parece estar muy bien resumida en el último libro de al-Ghazzali, *Iḥyā 'ulūmad-dīn*, acerca de los signos de muerte y resurrección. Todo este libro puede considerarse como un *vademecum* para la vida justa, que, en definitiva, consiste en prepararse dignamente para el día en que el hombre será llamado a la presencia de su Señor. Porque «este mundo es tan sólo un campo en que se siembra para el otro mundo», donde se recogerá la cosecha.

Los conciudadanos de Mahoma se burlaban de la posibilidad de una resurrección corporal. A fin de ilustrar y resolver este problema aduce el *Corán* diversas pruebas a favor de la resurrección: 1) Dios ha creado el mundo de la nada y no le resultará difícil reunir los miembros dispersos del ser humano para juzgarlo; 2) el desierto aparece completamente estéril y muerto en verano, pero luego es vivificado por la lluvia; del mismo modo, los cuerpos, convertidos en polvo, serán vivificados; 3) el desarrollo de cada individuo a partir de una gota de semen en el seno materno no es menos maravilloso que la resurrección. Además, los juicios con que fueron afligidos los pueblos anteriores que no creyeron a sus profetas indican el fin horrible que espera a los incrédulos.

Las sentencias coránicas acerca de las postrimerías han sido comentadas y ampliadas por los teólogos y por los predicadores populares, de forma que en torno a la cuestión de la muerte, la resurrección y el juicio final se ha desarrollado toda una literatura de carácter más o menos mitológico.

Cuando una persona muere, es decir, cuando 'Azra'il, el ángel de la muerte, que a veces es descrito con cuatro mil alas, está a punto de arrebatar su alma (suavemente en el caso de los creyentes y con crueldad en el de los infieles; 8/52), se susurra la *shahāda* (confesión de fe) en los oídos del moribundo, ya que se cree—sin apoyo alguno en el *Corán*—que los muertos son interrogados en sus tumbas acerca de su fe por Munkar y Nakir, dos ángeles terribles de color negro. Sólo los mártires *(shahīd)* entrarán en el paraíso inmediatamente (3/163); sus cuerpos, a diferencia del uso general, no son lavados antes del enterramiento. La categoría de los mártires, que al principio sólo comprendía a los que perdían la vida en defensa de la religión, ha sido ampliada en tiempos posteriores. Según tradiciones tardías viven en el buche de unos pájaros verdes en torno al trono divino (el verde es el color del paraíso).

El *Corán* no da detalles acerca de la situación del hombre en la tumba; la expresión *barzakh*, «barrera», que aparece repetidas veces (25/55; 55/19; 23/102), ha sido interpretada, en sentido a la vez temporal y local, como una especie de frontera entre el mundo corporal y el espiritual, que impide a los muertos retornar. Más adelante se pensó que era una especie de purgatorio. La opinión dominante es que

justos y pecadores experimentan ya en la tumba como un preludio del gozo o del dolor eternos que sentirán después del día del juicio; una tradición afirma: «la tumba es uno de los lugares placenteros del paraíso o una de las pruebas de fuego». La cuestión de si los niños experimentan gozo o dolor (y de si están en condiciones de responder a las preguntas de Munkar y Nakir) ha recibido diversas respuestas, pero en general se afirma que los hijos de los musulmanes son llevados inmediatamente a un lugar placentero del otro mundo.

Antes del último día aparecerán los poderosos gigantes Yajuj y Majuj (18/99; 219/96); otras tradiciones posteriores describen a Dajjal, el de un solo ojo, cuya llegada traerá el terror y el espanto al pueblo de la tierra. El Cristo aparecerá también sobre la tierra (ampliación a partir de 43/61), limpiará al mundo y exterminará los puercos. El Mahdí, «el Guiado», que no se menciona en el *Corán*, ha jugado un importantísimo papel durante la historia islámica, especialmente en los ambientes relacionados con la Shia; aunque algunos consideran que Jesús es el Mahdí, la mayor parte de los teólogos afirma que saldrá de la familia del Profeta. Según las creencias de la Shia, será el último de los imanes, y ahora permanece oculto. Muchos jefes políticos trataron de imponerse bajo el pretexto de ser el Mahdí prometido; baste mencionar al Mahdí de Jawnpur, que provocó un movimiento escatológico en la India a finales del siglo XV, y al más conocido de todos, el Mahdí del Sudán, que fue derrotado por Lord Kitchener el 1885. La figura del Mahdí, sin embargo, nunca ha sido tan importante en la teología ortodoxa como la piedad popular.

En el momento de iniciarse el día del juicio hará sonar Israfil su trompeta y todos quedarán muertos para resucitar a continuación. En las lenguas islámicas se han convertido en proverbiales la excitación, el temor, el temblor y la absoluta confusión de ese momento. Alá desciende con sus ángeles (2/106), y la humanidad se congrega delante de él y de sus ángeles (25/24). Las escenas escatológicas son presentadas en distinto orden, pero es deber del creyente aceptarlas todas como reales. Las obras del hombre son juzgadas conforme a los libros (17/15); aquí parece tratarse del libro en que los dos ángeles han ido conginando las obras buenas y malas del hombre, y que es colocado en su mano derecha si resulta justo o colgado de su cuello en caso contrario.

Igual importancia tienen las balanzas: «Y estableceremos balanzas justas para el día de la resurrección» (21/48; cf. 18/105; 7/7; 23/105); pero hay diversidad de opiniones acerca de si lo que se pesa son las personas mismas, el libro de sus obras o las obras.

En el *Corán* sólo se menciona dos veces (37/23; 7/44) el puente que pasa por encima del fuego; la tradición lo ha descrito como más afilado que una espada y más fino que un cabello, de forma que los infieles, obligados a pasar por él, caerán inmediatamente en el fuego, mientras que los creyentes lo cruzarán con toda facilidad.

Una vez celebrado el juicio, los infieles serán arrastrados por los pies y por los cabellos (55/41); los condenados recibirán vestiduras de brea (14/51) o de fuego (22/20) para ser atormentados en el infierno.

El infierno, que a veces se imagina como un monstruo terrible, es descrito como un lugar lleno de fuego y aguas corrompidas, en el que crecen árboles horribles cargados de frutos venenosos. Hay allí ángeles con el oficio de vigilantes. La tradición y las leyendas populares han recubierto los datos coránicos con abundantes materiales mitológicos.

El paraíso es el lugar del gozo y de la bienaventuranza, de los sonrientes jardines con arroyos de leche y vino (47/16; 55/54; 56/15), y está poblado de hermosas tiendas donde moran muchachas encantadoras (*ḥūr*, «de ojos negros») que siempre permanecen vírgenes. Los bienaventurados visten trajes de seda (18/30; 22/38; 35/30; 76/21). En el *Corán* se habla del *kauthar* (108/1), que ha sido interpretado a veces como abundancia o como un pozo del paraíso; se habla también del *salsabīl* (76/18), también una corriente o un manantial de felicidad celeste. Los comentaristas han tratado repetidas veces de localizar estos lugares y los distintos niveles del cielo y del infierno, cuyos nombres aparecen sin orden visible en el *Corán;* en nuestros días se ha llegado a confeccionar en Turquía toda una topografía del cielo y de la tierra.

El Paraíso es la morada de todo fiel musulmán, hombre, mujer o niño (4/123; 9/73; 43/70); en cuanto a las huríes, cuyo encanto y belleza nunca se ha cansado de describir la fantasía popular, son consideradas por una vieja tradición profética como «las piadosas ancianas de ojos legañosos» que se han rejuvenecido. La idea de que las mujeres están prácticamente excluidas del paraíso pertenece a la evolución teológica posterior. Las clases educadas se han interesado también por el aspecto espiritual del paraíso, en el que no habrá conversaciones ociosas, sino que la mayor bienaventuranza consistirá en la *visio beatifica:* «rostros bañados de luz mirando hacia su Señor» (75/22). Los mu'tazilíes han rechazado la posibilidad de la *visio beatifica* en el paraíso, apoyándose en unas palabras del *Corán* (6/103): «la vista no le alcanza», mientras que la ortodoxia no ha dudado incluso en dar detalles de cómo será la anhelada visión del Todopoderoso.

Se planteó la cuestión de si las penas del infierno eran o no eternas. Lo son según varios versículos del *Corán* (2/76; 11/108), y así lo ha reconocido el credo ortodoxo (cf. Fikh Akbar II). El cielo y el infierno han sido creados, pero nunca dejarán de existir. Así lo admiten también los mu'tazilíes, pero Ibn Taimiya negó la eternidad del infierno, apoyándose en las palabras del *Corán* (11/109): «Los que han sido condenados van al fuego del infierno para permanecer allí mientras duren el cielo y la tierra, excepto lo que sea voluntad del Señor»; según esto, el decreto de Dios y su voluntad pueden poner término a la existencia del infierno y liberar a los condenados. En contra de los mu'tazilíes, para quienes el infierno era la expresión necesaria de la justicia

divina, los ash'ariyíes creían en la posible intervención de la misericordia divina. Qastallani confiaba en la sentencia coránica de que «todo lo que hay sobre él (en el mundo) pasa y sólo permanece el rostro de Dios» (55/16). De ahí pudo arrancar una tradición según la cual «ciertamente llegará un tiempo en que las puertas del infierno quedarán desencajadas y en su suelo crecerán los cardos».

Sin embargo, la convicción general era que los infieles permanecerán eternamente en el infierno (2/75, 214). Pero ¿qué será de un pecador que pertenezca a la comunidad musulmana? Según el *Corán* (19/60), todos tendrán que ir al infierno, lo que se interpreta en el sentido de que toda alma tendrá que pasar al menos por él, pero ningún creyente permanecerá allí para siempre. Los versículos (7/44ss) en que se describe *al-a'rāf* como una especie de muro o purgatorio en que mora cierto grupo de personas que nunca irán ni al paraíso ni al infierno, podría sugerir la existencia de un lugar especial para los pecadores de la comunidad mahometana, pero las interpretaciones no están claras acerca de este punto.

En cuanto al destino final del hombre, en la tradición y en la teología aparecen sentencias contradictorias. Según la ortodoxia, Dios sería libre de castigar a los creyentes si éstos son reos de pecado como si no lo son o de concederles el perdón. A esta idea se opone diametralmente el punto de vista de los mu'tazilíes: Dios «debe» dar una compensación en el otro mundo incluso a los animales que han sufrido en la tierra.

La comunidad tenía su esperanza puesta en la idea de que contaría con una intercesión en el juicio final. Esencialmente no acepta el *Corán* este concepto (2/45; cf. 10/19; 39/45); pero en una etapa posterior de su revelación, Mahoma es mencionado como intercesor en favor de su comunidad, y en los credos ortodoxos su intercesión fue aceptada como una realidad incuestionable y un artículo de fe. En el *Corán* aparecen también los ángeles como intercesores (40/7); el punto de vista general es que Mahoma puede interceder por su comunidad, y que los otros profetas pueden hacerlo por las suyas; en los círculos relacionados con la Shia, el intercesor es el *imām;* los grandes santos y los dirigentes místicos, según sus seguidores, también pueden interceder por los que creyeron en ellos; tenemos también como intercesores el *Corán* personificado, los mártires, y, finalmente, cualquier creyente puede interceder por sus amigos, lo que dista mucho de la sentencia coránica según la cual en aquel día ningún alma llevará la carga de otra. En todo caso, el famoso versículo del trono (2/256) con las palabras «¿Quién intercederá en su presencia si no es porque él lo permita?» hizo posibles estos últimos desarrollos. En la actualidad, la piedad del pueblo ama y venera a Mahoma, ante todo, como *shafi'*, intercesor.

Las nociones de cielo e infierno, tan fantásticamente adornadas por la mitología popular, han sido espiritualizadas en grado notable por místicos y filósofos, para quienes las descripciones del *Corán* vienen a

ser parábolas dirigidas al pueblo sencillo. Los filósofos negaron en su mayor parte la resurrección de los cuerpos, afirmando que el alma pasaría la vida eterna en un gozo espiritual o en medio de sufrimientos de distintos grados. El *Ikhwān aṣ-ṣafā* situaba las almas después de la muerte en la esfera de la pureza o, en el caso de las almas condenadas, bajo la esfera de la luna. Algunas sectas llegaron a defender la transmigración de las almas, que es esencialmente extraña a la predicación del *Corán*. Así, la Batiniya estimaba que quien no ha alcanzado la perfección mediante el conocimiento comunicado por los imanes puede purificarse gracias a la transmigración. El Islam sunnita, sin embargo, siempre ha rechazado estas ideas.

Los antiguos sufíes veían en Dios ante todo el Señor del juicio, al que adoraban con temor y temblor, pero durante el desarrollo del concepto de amor en la mística islámica cayeron en la cuenta de que el encuentro con Dios *(likā Allāh)* sin ningún velo sólo era posible en el otro mundo. La muerte, por consiguiente, fue considerada como el puente que lleva al amante hacia el amado. Los poemas y plegarias de al-Hallaj (muerto en 922) expresan el deseo de la muerte como medio de alcanzar esa unión. Los místicos se sonreían ante las ideas populares acerca del paraíso. «¿Qué podría hacer yo con una pareja de huríes que tendrían miles de años de edad?», se pregunta Yunus Emre (muerto en 1321) con una expresión común a los místicos desde el siglo IX. La frase «muere antes de que mueras», atribuida al Profeta, era uno de los axiomas de los místicos, e implicaba el sentimiento de que quien muere a sus vicios y deseos mundanos no tiene por qué temer ni al juicio final ni al momento de la muerte. Aunque, para los místicos, la gloria del paraíso consistía en contemplar la divina hermosura, algunos de ellos estaban dispuestos a permanecer en el infierno en el caso de llegar a estar seguros de que tal era la voluntad de Dios. Al-Ghazzali, cuyas descripciones del otro mundo, por lo demás, no carecen de un colorido sensual, dice con toda propiedad:

«Lo que nosotros tememos no es el fuego del infierno, y lo que nosotros esperamos no son las huríes; sólo buscamos el encuentro con Dios *(likā' Allāh)*, y no tememos más que a vernos separados de Dios... Porque el fuego de la separación es el fuego abrasador de Dios que afecta a los espíritus, mientras que el fuego del infierno sólo afecta a los cuerpos, y el dolor corporal es menos importante que el dolor espiritual».

La idea del juicio final, de gran relieve en la predicación coránica, no tiene, para los místicos, tanta importancia como la de preparar la propia muerte. La muerte, en efecto, como dice Jalaluddín Rumi, es el espejo del creyente y del pecador, es «del mismo color» que el hombre *(Mathnawī*, III 3431) y cada cual la lleva en su regazo. Muchos de ellos han pensado que la vida es tan sólo un sueño fantasmal. La tradición de que «los hombres están dormidos y se despiertan al morir» aparece ya en época muy temprana, aunque no está muy de acuerdo

con la doctrina coránica que atribuye a este mundo una importancia especial como campo de acción. Pero la vida espiritual «real», el camino inacabable hacia las profundidades de la divinidad sólo comienza después de la muerte. Unicamente a través de la muerte puede lograrse la unión con el amado, según expone la mayoría de los poemas místicos islámicos. Muhammad Iqbal ha subrayado una vez más el carácter dinámico de esa realidad que los creyentes llaman paraíso: «El cielo no es un descanso», expresando la posibilidad de un ulterior desarrollo espiritual en el caso de que el individuo se haya preparado sobre la tierra para esa futura tarea.

La moderna interpretación del *Corán* se interesa muy poco por sus secciones escatológicas. Se han hecho algunos intentos de desmitologización (a cargo, por ejemplo, de la Ahmadiya). Con ello se pierde un aspecto importante de la doctrina coránica: la idea de que la vida del hombre sólo adquiere su verdadero valor *sub specie aeternitatis*, la convicción firme de que Dios ha creado todas las cosas con una determinada finalidad. Es precisamente esta idea y la fe firme en el poder y la sabiduría de Alá, como juez justo y como el misericordioso que perdona, lo que confiere al Islam su carácter distintivo.

VIII. SITUACION DEL ISLAM EN LA EPOCA MODERNA

El Islam atravesó una etapa de estancamiento a finales de la Edad Media. El peligro inherente a todo escolasticismo seco, a la obediencia meticulosa hacia los detalles mínimos de la *sharī'a* en la vida personal, la exagerada confianza en Dios *(tawakkul)* degeneraron en pasividad, fatalismo y mística; la fuerte influencia de los dirigentes «místicos» sobre grandes sectores de la comunidad dio como resultado una falta de espíritu creativo; el sistema didáctico, a su vez, se mantuvo fiel a los modelos antiguos, reduciéndose a una memorización de los textos religiosos sin ningún intento de darles una nueva interpretación. El pueblo sabía muy poco acerca de las verdaderas enseñanzas del *Corán*, aparte de las pocas suras que se aprendían de memoria para recitar en las oraciones, ni era muy conocida la auténtica vida del Profeta, sino que se aceptaba todo lo que decían los *'ulamā'* y los *shaykhs*, ya que a nadie se permitía aplicar la *ijtihād*. A pesar de la gloria del Imperio Otomano, del reino safawid en el Irán y del Imperio Moghul en la India, el número de sabios de ideas originales en su tiempo fue relativamente mucho menor que en la Edad Media, aunque nos es conocido el nombre de algunos filósofos notables (Mullá Sadrá, Hadi Sabzawari en el Irán), historiadores y gran número de autores místicos.

En la época de anarquía que siguió en la India musulmana a la muerte de Aurangzeb (muerto en 1707), que se caracterizó por los fuertes ataques de sus vecinos occidentales (Nádir Shah, Ahmad Shah Durrani), y cuando también los hindúes y los sikhs se aprovecharon

de la debilidad del régimen, Shah Waliullah de Delhi (1703-1762), que unía una amplia erudición a la experiencia mística, trató de reavivar la conciencia religiosa mediante numerosos libros. Traduciendo el *Corán* al persa, idioma de las clases educadas en la India, ofreció a sus correligionarios la posibilidad de tomar contacto con el significado real del Libro Santo; sus hijos continuaron esta labor, traduciendo el *Corán* al urdu.

Por la misma época, el movimiento wahhabi de Asia Central, que recibe su nombre del teólogo hanbalita 'Abdul Wahhab (muerto en 1787), comenzó a luchar contra las innovaciones supersticiosas que resultaban extrañas al espíritu del *Corán*, igual que había hecho tiempo atrás Ibn Taimiya (muerto en 1328). Proscribieron la mística, el culto a los santos y las visitas a sus tumbas para obtener bendiciones, predicando al mismo tiempo el retorno a los simples mandamientos del *Corán* y a las tradiciones primitivas y rechazando la gran cantidad de innovaciones que el acuerdo general había ido introduciendo a lo largo de siglos. Gracias a sus relaciones con la familia de los Sa'ud, los wahhabitas se impusieron en amplias zonas de la Península Arábiga, llegando a conquistar en 1803-1806 La Meca y Medina, sin perdonar ni siquiera a la tumba del Profeta en el furor de su ímpetu reformista. Más tarde serían derrotados por las tropas turco-egipcias, pero se mantuvieron en Arabia Central hasta el momento en que la casa de los Sa'ud subió al poder al final de la primera guerra mundial, de forma que en la actualidad toda Arabia Saudita acepta la forma puritana, wahhabita, del Islam. A pesar de ciertas tendencias muy medievales que se advierten en sus publicaciones, es preciso admitir la posibilidad de que surja allí una nueva teología ortodoxa.

Los primeros contactos del mundo islámico con las potencias europeas, especialmente con Inglaterra y Francia, provocaron ciertos avances nuevos en la India y en el Próximo Oriente. Aparte de un grupo reducidísimo que acogió bien la civilización europea, la mayoría se dispuso a defender el Islam contra los intrusos occidentales. El sentimiento de disgusto ante unas potencias técnicamente más avanzadas que, con gran horror por parte de los musulmanes, se atrevían a denigrar al Profeta y despreciaban el Islam, pretendiendo que la cultura cristiana era superior a la islámica, provocó ciertos movimientos tendentes a demostrar la superioridad de todo lo musulmán. La única posibilidad de recuperar el en otros tiempos espléndido poderío musulmán parecía ser una fuerte reislamización y una interpretación nueva de las verdades de la fe. Así se trató de hacer de diversas formas, conforme a la situación social y política de los distintos países.

Los movimientos reformistas estuvieron encabezados en Turquía por hombres como Namik Kemal (muerto en 1888), que veía en el Islam el mejor estilo de vida, y más adelante por Mehmet Akif (muerto en 1936), cuya obra poética, de enérgico acento, anunció un nuevo sentimiento islámico. Mayor influencia que Akif (que hubo de abandonar

su país poco después de la revolución de 1923, a pesar de que había compuesto el himno nacional turco) tuvo la ideología elaborada por Ziya Göp Alp (muerto en 1924), que fue el primero en propugnar la occidentalización, islamización y «turquización» del decadente Imperio otomano, y que además es responsable de que en Turquía se introdujera la idea de separación «entre la Iglesia y el Estado», ajena a la ideología islámica, pero que abrió el camino a una manera más o menos «occidental» de entender la «religión» del Islam. Esta actitud llevó en su día al laicismo total de las reformas introducidas por Atatürk, quien, sin embargo, no restringió en absoluto la vida religiosa individual, que se mantuvo viva bajo la superficie y que volvería a intensificarse en los años cincuenta. Rasgo típico de la actitud turca es su admiración hacia Martín Lutero, considerado como prototipo de reformador y cuyo nombre resulta más familiar a los turcos modernos que los de Ash'arí o al-Ghazzali. La abolición de la escritura árabe decretada por Atatürk en 1928 significó una ruptura completa con la herencia islámica y con los vecinos países musulmanes.

En cuanto a la India, las conquistas británicas a partir de 1757, con la batalla de Plassey, hicieron que muchos musulmanes del ala ortodoxa emigraran a La Meca o al Imperio otomano. Tanto los seguidores de Shah Waliullah, que apoyaron a Syed Ahmad en la «guerra santa» de Bareilly contra los sikhs y durante la cual murió aquél en la zona de Peshawar en 1831, como los adeptos del llamado movimiento Fara'idi de los campesinos pobres de Bengala Oriental lucharon incansablemente contra los ingleses, pues la idea de que los infieles llegaran a apoderarse de un país que desde siglos venía siendo *dār al-Islām* les resultaba intolerable. La tradición de Shah Waliullah, de matices místicos menos acentuados, se mantiene viva hasta hoy en la escuela de Deoband, de la que proceden algunos de los más importantes teólogos ortodoxos de la India moderna. El hecho de que el proyecto de Macauley para la educación, de 1835, aboliera los métodos tradicionales y el persa como idioma oficial hizo casi imposible para los musulmanes piadosos beneficiarse del sistema educativo inglés. Unicamente sir Sayyid Ahmad Khan (muerto en 1898) pensó que los musulmanes tenían la obligación de adquirir los conocimientos occidentales; en consecuencia, fundó el Colegio Anglo-Musulmán de Aligarh (1875), donde los estudiantes musulmanes tuvieron acceso a una educación de estilo inglés. En diversos lugares de la India fueron creadas instituciones semejantes, a pesar de las protestas de los ortodoxos, que temían los riesgos de una occidentalización completa. La anglofilia de los estudiantes de Aligarh cambió totalmente después de la primera guerra mundial, cuando aquel centro se convirtió en uno de los focos del movimiento en pro de la independencia de la India contra los ingleses.

Sir Sayyid había sostenido que el Islam es compatible con la vida moderna, que ni el *Corán* ni la tradición profética prohíben que un musulmán use cuchillo y tenedor para comer (por citar tan sólo un ejemplo

bien conocido) o afeitarse. Otros reformadores fueron aún más lejos, afirmando que el Islam es por sí mismo evolución. Se escribió un inmenso número de libros desde el último cuarto del siglo XIX para demostrar la superioridad de la civilización islámica y, sobre todo, la grandeza del Profeta, cuyo honor tan gravemente había sido conculcado por los occidentales. Mediante sus demostraciones de que Europa había recibido durante la Edad Media su cultura científica de los musulmanes trataron de probar que el empleo de los modernos métodos científicos venía a ser una legítima reclamación del capital de los creyentes, que, entre tanto, había estado rentando intereses a través de los trabajos de los científicos europeos.

Las ideas de Jamaluddín Afghani, que recorrió los distintos países musulmanes y no musulmanes como predicador de una restauración y una reunificación islámicas (muerto en 1897 en Estambul después de haber inspirado al Sultán 'Abdul Hamid sus ideas panislámicas) excitaron los sentimientos de muchos musulmanes; fue el primero en formular el contraste entre Oriente y Occidente con palabras de las que aún se oyen ecos en todo el mundo islámico. Conocida es su controversia con Ernest Renan sobre el Islam y la ciencia.

En Egipto la obra de Afghani fue alentada por su amigo y discípulo Muhammad 'Abduh (muerto en 1905), cuya noble personalidad ha ejercido profundo influjo en las generaciones sucesivas. 'Abduh proclamó en 1884 las convicciones fundamentales de los teólogos modernistas desde París, sirviéndose para ello de su efímera publicación *al-'urwat al-wuthqā:*

«¡Oh pueblo del *Corán!* Nada seréis mientras no pongáis en práctica el *Corán*, mientras no os comportéis conforme a sus mandatos y prohibiciones, mientras no toméis estas normas como regla de todas vuestras acciones, siguiendo sus mandatos como lo hicieron vuestros antepasados *(salaf)*».

Se proclama así la vigencia fundamental de la revelación divina para el musulmán moderno. 'Abduh y su discípulo Muhammad Rashid Rida establecieron en su revista *al-Manār* lo que, a su juicio, debía ser la vida moderna a la luz del *Corán*, demostrando la compatibilidad del Libro Santo con cada uno de los aspectos de la vida moderna y de la ciencia. El término *salaf*, utilizado por 'Abduh en el pasaje anteriormente citado, dio a este movimiento el nombre de *salafiya*, «actuar como lo hicieron las primeras generaciones islámicas».

Desde la época de 'Abduh hasta nuestros días se han compuesto numerosos comentarios al *Corán* en los distintos países musulmanes y también se han publicado muchas traducciones, cuyo valor es meramente el de libros de estudio, ya que no pueden aplicarse a usos rituales. Algunos de esos comentarios tratan de probar, con métodos más o menos ingeniosos, que el *Corán* contiene en sí mismo un libro de texto de ciencia moderna; así, hay algunos de estos comentarios empeñados en que el Libro Santo habla ya de la bomba atómica, de los satélites

artificiales, etc. Rasgo típico de estos comentarios modernos es la poca importancia que atribuyen a las secciones escatológicas, mientras que se advierte una tendencia a la demitologización.

Uno de los más urgentes problemas que tiene planteado el Islam moderno es el «retorno a las fuentes» *(ijtihād)* de la legislación islámica, cosa que se venía considerando imposible desde el siglo IV de la *hijra;* el jurista y el teólogo estaban ligados por las decisiones anteriores tomadas por los dirigentes de su *madhhab*, y sólo los grandes eruditos de la escuela hanbalita, como Ibn Taimiya, habían reclamado el derecho a investigar libremente en el Corán y en la tradición. La salafiya juzga imprescindible esta labor de *ijtihād* en los tiempos modernos, a fin de superar las minucias que separan a las cuatro *madhhabs* y romper la costra de usos medievales e interpretaciones de segunda mano que han hecho del Islam prácticamente un sistema cultural y religioso inmovilista y casi fosilizado. En los círculos ortodoxos se ha planteado la cuestión de hasta qué punto esa tarea de *ijtihād* puede ser llevada a cabo en los campos de la teología y la jurisprudencia por personas que no han recibido una formación tradicional en las ciencias islámicas. Incluso cuando se admite la posibilidad de llevar a cabo esa labor de *ijtihād*, sigue planteado el problema de hasta qué punto el teólogo y el jurista modernos habrán de servirse de los materiales contenidos en las tradiciones y en qué medida la comunidad islámica podrá servirse de un *hadīth* cuya autenticidad resultará sumamente dudosa. Algunos investigadores, como G. Parwez en Pakistán, rechazan totalmente el *hadīth* y desarrollan sus ideas sólo a partir del *Corán*, mientras que una mayoría de los modernistas sostiene que la utilización cuidadosa de los materiales tradicionales es en muchos casos el único medio para averiguar cómo interpretaba la primitiva comunidad esta o aquella palabra del *Corán*, y aun en el caso de que el *hadīth* no contuviera las auténticas palabras del Profeta y sus compañeros, al menos puede mostrarnos cómo acostumbraba a actuar la joven comunidad en el auténtico espíritu del Profeta. El Dr. Fazlur Rahman ha definido el *hadīth* como una expresión de la *sunna* viva, que muestra la dinámica interna del Islam y que por ello puede utilizarse para llegar a una interpretación moderna del *Corán*.

Otro problema acuciante es la actitud del Islam moderno ante la mística y las órdenes sufíes. Cierto número de órdenes, por ejemplo, la *ṭarīqa Muḥammadīya* de Ibn Idrís, o la *Sanūsīya*, fundadas ambas a comienzos del siglo XIX en el norte de Africa, desempeñaron un importante cometido en la lucha contra las potencias extranjeras; la *Tijānīya* logró fundar reinos en Africa Occidental a comienzos del siglo XIX. Asimismo, la *Qādirīya* tuvo notable influjo político en algunas zonas del Pakistán. Bien conocida es la importancia que tuvieron en el Imperio otomano los mevleviyíes («Derviches danzantes») en la formación de la vida cultural, así como los bektashíes en relación con los cuerpos de jenízaros. En la Edad Media resultó inapreciable la tarea de las

órdenes para predicar el Islam y difundir sus doctrinas hasta los rincones más remotos de la India y Africa, pero también es cierto que en muchos casos degeneraron y que los respectivos jefes se sirvieron con malos fines de la fe de sus sencillos seguidores. De ahí que Atatürk suprimiera las *ṭarīqas* en Turquía ya en 1925, y que los dirigentes y reformadores políticos traten, casi en todas partes, de quebrantar su influencia, como ocurre actualmente en el norte de Africa. No puede dudarse, sin embargo, de que una piedad imbuida de misticismo, y especialmente sus manifestaciones en la poesía y en la música, ejerce aún hoy un fuerte atractivo en muchas personas, especialmente en los países situados entre Turquía y la India. En nuestros días no han faltado dirigentes místicos que han tratado de inculcar a los musulmanes una espiritualización más intensa en la vida religiosa. Quizá sea esto necesario para subrayar los valores «religiosos» del Islam en unos países como Turquía que se enorgullecen de su laicismo y también, posiblemente, en la India, cuya población musulmana, en contraste con sus hermanos del Pakistán, se ha decidido por la actitud que practicaron en otros tiempos el príncipe moghul Dara Shikoh (muerto en 1695) y su antepasado Akbar, consistente en admitir la relatividad de las formas religiosas exteriores y reconocer que cada religión es verdadera en su propio ámbito.

Un caso interesante de actitud ambigua ante la mística en el Islam moderno es la de Muhammad Iqbal (muerto en 1938), que en sus obras poéticas y en prosa atacó a los *shaykhs* sufíes y a los canonistas por igual, pero que se mantiene relativamente cerca del sufismo clásico al subrayar la importancia del impulso del amor para la vida religiosa, pero rechaza el sufismo monista posterior y su filosofía quietista. No se puede dudar de que Iqbal es una de las personalidades más interesantes entre los modernos; combina un estudio exhaustivo de la filosofía y la poesía occidentales con unas profundas convicciones islámicas y ha recordado a sus correligionarios de la India, Pakistán y los países de lengua persa los grandes deberes que el hombre, llamado a actuar como vice-gerente de Dios, ha de cumplir en un encuentro de persona a persona con el Señor en la oración, y que debe desarrollar su personalidad y sus facultades espirituales hasta lograr la más plena realización de sus capacidades interiores, que continuarán activas incluso después de la muerte. Un dinamismo incansable, influido en parte por la filosofía vitalista alemana y en parte también por su concepto de la revelación coránica, combinado con el aliento de la visión y el don de expresar su pensamiento en versos persas o en urdu que llegan a ser arrebatadores, hace que la obra de Iqbal resulte muy atrayente para sus paisanos e incluso para los lectores occidentales. A pesar de sus convicciones acerca de la hermandad islámica universal, sus sentimientos de que la minoría musulmana del subcontinente necesitaba un espacio en que practicar libremente su religión y su vida social dieron como fruto la fundación del Pakistán como república islámica.

Los modernistas musulmanes han tenido que ocuparse también de

otros movimientos que fueron considerados heterodoxos. Dejando aparte el movimiento Babi-Bahai, que se desarrolló a partir de la doctrina shiita hasta constituir un sistema religioso independiente ya a principios del siglo XIX, la Ahmadiya sigue perturbando las mentes de muchos musulmanes. El fundador de este movimiento, Ghulam Ahmad, de Qadián, en el Penjab, se declaró Mahdí en 1870. El movimiento se dividió en dos ramas el año 1914, pero ambas coinciden en sus principales doctrinas: negación del deber de *Jihād*, la afirmación de que Jesús murió en Cachemira y de que el fundador de la secta había sido bendecido con la inspiración divina. La Ahmadiya es el único grupo dentro del Islam que ha organizado una intensa actividad misionera, fundando mezquitas y centros de enseñanza en todo el mundo y traduciendo el *Corán*, acompañado de sus comentarios, a numerosos idiomas. La tensión entre este grupo y la ortodoxia tiene su origen en el hecho de que las doctrinas de aquél parecen ir en contra de uno de los dogmas capitales del Islam: que con Mahoma se acaba la profecía, ya que esta secta atribuye a su fundador una condición semiprofética. Con ocasión de las revueltas del Penjab en 1953, la ortodoxia pakistaní hizo a la Ahmadiya blanco de su odio. Las investigaciones llevadas a cabo en torno a las fuerzas inspiradoras de aquellas revueltas, cuyos resultados fueron publicados en el Informe Munir, han puesto de manifiesto otro hecho aún más lamentable, concretamente, el enorme abismo que separa la mentalidad de los juristas pakistaníes, de formación occidental, y a la ortodoxia musulmana tradicional, cuyo objetivo es convertir su país en un modelo de vida islámica.

El problema del Islam y el moderno Estado nacional, que con tanta lucidez trató E. J. Rosenthal, es muy complicado, ya que resulta prácticamente imposible definir los diversos matices que reviste la influencia ejercida por el Islam desde el Africa Occidental hasta Indonesia, en la teoría y mucho más en la práctica de los países con mayoría musulmana. El nacionalismo comenzó a desarrollarse inmediatamente después del hundimiento del Imperio otomano en 1918, pero muchos países musulmanes no lograron la independencia hasta la retirada de las potencias coloniales del Próximo y el Medio Oriente después de la segunda guerra mundial. Estos países se encuentran ante el problema de conservar su carácter islámico sin perder al mismo tiempo su conexión con la política moderna. Los círculos ortodoxos han denunciado muchas veces el nacionalismo estrecho—aunque no el patriotismo, ya que «amar a la patria es parte de la fe»—y han afirmado que «todos los musulmanes son de la misma nacionalidad» (H. al-Banná, jefe de los Hermanos Musulmanes), que «el Islam ha hecho de todo el mundo un gran santuario en que ha de rendirse culto a Dios en toda nación y en todo momento» (S. Ramadán). El nacionalismo ha sido rechazado también por Iqbal como una forma moderna de *shirk*, es decir, mostrar reverencia a algo que no es Dios, mientras que el Islam significa «lealtad a Dios, no a los tronos». Los árabes, sin embargo, han subrayado a veces,

sin dejar de condenar el nacionalismo en general, su cometido peculiar como porción medular del mundo islámico, ya que en su idioma se reveló definitivamente la palabra de Dios.

La cuestión de la forma adecuada de gobierno, que fue objeto de discusión a lo largo de toda la Edad Media, volvió a plantearse de nuevo en un país como el Pakistán, cuya razón de ser fue el constituir un refugio para todos los musulmanes del subcontinente. Las prolongadas discusiones acerca de la constitución en este país muestran algunas de las dificultades con que tropieza la jurisprudencia. Un problema crucial fue, por ejemplo, el de si las minorías deberían ser tratadas como *dhimmīs*, conforme al derecho islámico, o si se les debían otorgar plenos derechos civiles; si debían o no estar representadas en el parlamento y qué trato había de darse a las mujeres en materia de derechos políticos. Durante la última campaña electoral se planteó incluso la cuestión de si una mujer puede ser jefe de un estado musulmán. Aunque la respuesta fue mayoritariamente negativa, puesto que el *imām* ha de ser varón y libre, Miss Fátima Jinnah obtuvo el apoyo de muchos musulmanes piadosos.

Un Estado islámico, ¿tiene que ser una teocracia en que el poder es delegado a un representante del pueblo? ¿Quién es el verdadero gobernante en un moderno Estado islámico? Puesto que el califato fue abolido en 1924 por Atatürk, ya no es concebible un jefe espiritual de toda la comunidad musulmana. ¿Ha de considerarse que el jefe del Estado es también el *imām* que dirige a la comunidad en la oración y en la guerra? ¿No será la democracia la forma adecuada de gobierno? El término *shūrā*, que aparece en el *Corán* (44/36), se toma como prueba del carácter democrático del gobierno. Pero entonces se plantea otro problema: ¿cómo introducir una democracia de corte occidental en unos países cuya población es en gran parte analfabeta? ¿Tendrán que separarse «la Iglesia y el Estado», los dos aspectos inseparables de la vida islámica, de forma que los asuntos religiosos queden a la discreción del individuo, como ocurre en Turquía, y, hasta cierto punto, en la India? Los musulmanes de este último país tienen—al menos en teoría—la oportunidad de vivir ni como gobernantes ni como gobernados, sino como iguales junto a los adeptos de otras religiones.

Otro problema: ¿cómo puede subsistir un Estado moderno sin quebrantar ciertos preceptos del Islam, por ejemplo, la prohibición de exigir intereses? Ya Muhammad 'Abduh hizo una declaración *(fatwā)* según la cual el Estado, pero no las personas privadas, puede percibir intereses; la actividad bancaria, por consiguiente, está permitida.

Otro tipo de problemas surge a propósito de la justicia social; muchos modernistas sostienen que el Islam es en sí mismo el más perfecto sistema socialista, ya que el *Corán* ha prescrito detalladamente el cumplimiento de los deberes sociales al imponer a los creyentes el *zakāt* con sus normas de aplicación. En algunos países se llega incluso a presentar al Profeta como el perfecto *imām* del socialismo. Hay otros, sin embargo,

para quienes resulta muy dudoso que el «socialismo científico», en el sentido marxista, sea compatible con la fe en Dios y en su libro.

La quiebra de la familia, que antes era la unidad de vida fundamental, ha planteado nuevos problemas en la moderna sociedad industrializada. En algunos países islámicos está permitida aún la poligamia, a pesar de lo cual la situación de la mujer va mejorando notablemente, de forma que ya es posible encontrar mujeres en puestos de responsabilidad política, a pesar de las violentas protestas de algunos círculos ortodoxos.

La vida moderna necesita una organización de seguros sociales, que en otros tiempos corrían a cargo de los miembros de la propia familia; los musulmanes piadosos se preguntan hasta qué punto una seguridad social con administración central (que ha sido clasificada entre los juegos de azar prohibidos) con sus tasas de interés es admisible para los musulmanes. La industrialización y los métodos de la agricultura intensiva suponen dificultades para recitar las oraciones en los momentos prescritos (aunque se permite combinar dos oraciones en un mismo servicio) y para guardar el ayuno del Ramadán. En Túnez se ha resuelto este problema declarando que el trabajo pesado es una guerra contra el hambre, por lo que el obrero puede beneficiarse de la exención coránica del ayuno en favor de los combatientes. Caso raro es el de la República del Pakistán, en que el día de descanso es el domingo cristiano, mientras que otros países—Arabia Saudí, Irán, Afganistán, etc.—celebran el viernes.

La introducción de la radio y la televisión en numerosos países islámicos que hasta ahora habían vivido aislados ha creado problemas aún más graves, al presentar ante los ojos de los musulmanes un cuadro del mundo occidental que, en algunos casos, justifica perfectamente las amargas críticas de la ortodoxia. La fe en las maravillas de la tecnología, actitud tan característica de la generación joven, lleva en muchos casos a un peligroso distanciamiento con respecto no sólo a las viejas creencias, sino a toda religiosidad. Se plantea también en este terreno la dificultad de combinar la moderna ciencia técnica con la vieja teoría ash'arita del atomismo, que no dejaba lugar a las causas segundas, sino que veía en todo una intervención directa de Dios, y que, en consecuencia, impide adoptar una postura científica ante los problemas modernos.

Las dificultades que plantea la tarea de interpretar el Islam en relación con el mundo moderno resultarían menos turbadoras si el mundo musulmán formase un conjunto relativamente homogéneo desde el punto de vista del nivel cultural. Pero al lado del núcleo del Islam clásico, el mundo árabe-persa, y, como provincia cultural de la máxima importancia, Turquía y la zona indo-pakistaní, orgullosas de sus magníficas tradiciones, todas las cuales tienen que luchar contra unas formas anquilosadas de pensamiento en su esfuerzo por una modernización acelerada, hemos de tener en cuenta la situación radicalmente distinta de los países africanos recientemente islamizados, que cada vez pesan más en

la comunidad de los creyentes, pero cuya interpretación de la nueva religiosidad, que les confiere un nivel cultural superior, ha de ser necesariamente distinta de la que se halla vigente en Turquía o Irán, en el Líbano o Pakistán, aunque se dé en todos estos países una misma fe en el *Corán*.

La lucha contra la imitación ciega de lo que hicieron las generaciones anteriores *(taqlīd)*, iniciada por los modernistas, tiene un segundo objetivo: prevenir también contra la ciega imitación de los valores y modelos occidentales, contra la asimilación de los aspectos externos de la civilización occidental sin entrar en sus profundidades. La adhesión estricta a los valores tradicionales de su propia religión viene a ser para muchos musulmanes fieles el único escudo que puede defenderlos frente a los peligros de la moderna civilización tecnológica «atea». Podemos comprender así a los grupos fundamentalistas, como los de los Hermanos Musulmanes o los Jamaat-i Islami de Maulana Maududi en Pakistán, con sus esfuerzos por mantener un estilo de vida islámico tal como ellos lo entienden. Cuentan con la ventaja de presentar un programa preciso que pueden comprender los musulmanes sencillos, mientras que el liberalismo islámico en sus diversas versiones—a pesar de lo útil que puede ser—nunca ha llegado a formular un programa o una línea estricta de conducta, por lo que sólo puede resultar atractivo para un sector de los intelectuales, no para la masa. Por otra parte, los dirigentes de las corrientes místicas subyacentes al Islam de nuestros días nunca se han preocupado de formular normas para el comportamiento externo con alcance político o social, sino que insisten en la puesta en práctica de los valores éticos del amor a Dios y al prójimo.

En cuanto a los fundamentalistas, como los Hermanos Musulmanes, el Islam es «fe y oración, patria y nacionalidad, religión y gobierno, espiritualidad y actividad, Corán y espada», es decir, que abarca, conforme al ideal clásico, todas las esferas de la vida sin diferenciación.

¿Quedará realmente garantizado el futuro del Islam mediante una adecuación y un reajuste a la cultura europea por parte de los musulmanes (C. H. Becker) o por «un retorno a los griegos» (H. H. Schaeder)? Es llamativo el hecho de que casi todos los pensadores y teólogos modernistas han subrayado la dinámica «anticlásica» del Islam y su elemento «profético», y que los versículos coránicos citados con preferencia por ellos desde los días de Jamaluddín Afghani, de los que Iqbal hizo la clave de su pensamiento, sean los de 13/12: «Verdaderamente, Dios no cambia lo que hay en un individuo hasta que éste mismo altera lo que lleva en sí», es decir, una llamada a enmendarse en el más amplio sentido de la palabra; una llamada a salir del estado de petrificación para emprender una nueva vida con la ayuda de Dios cuya palabra, revelada en el *Corán*, es susceptible de nuevas interpretaciones. La unidad de Dios que ha sido revelada en la única Ley divina que todo lo abarca ha de reflejarse en la unidad esencial de la comunidad de los creyentes que, por encima de las interpretaciones de las doctrinas islámicas a que

puedan llegar, nunca dejarán de volver sus rostros hacia La Meca en sus oraciones diarias. Seguro que Iqbal expresó estupendamente los sentimientos de muchos musulmanes modernos cuando escribió en su diario: «Aún somos indispensables al mundo como testimonio único de la unidad absoluta de Dios».

IX. BREVE HISTORIA DEL ESTUDIO DEL ISLAM

El año 1590 tuvo lugar en Magdeburgo una *Disputatio de duobus Antichristis primariis, Mahomete et pontifice romano*. El Islam venía siendo considerado desde siglos atrás como la manifestación del Anticristo. Lo cierto es que constituía la más seria amenaza contra el cristianismo por ser la única religión superior surgida después de él y por la continua amenaza política que supuso para Europa Occidental desde 711 (conquista de España) hasta 1683 (segundo asedio de Viena). El nombre desfigurado de Mahoma (Mahound) servía para designar al demonio en Escocia. Dante, al presentar a Mahoma junto a Judas como jefe de los cismáticos, no hacía otra cosa que expresar los sentimientos de muchos cristianos en la Edad Media, y la idea de que el Islam no es otra cosa que una herejía cristiana (Juan de Damasco) ha sido repetida incluso por A. von Harnack. Se echa de ver hasta una grosera confusión del Islam monoteísta con el politeísmo pagano.

El conocimiento del Islam y del idioma árabe avanzó en España más que en ningún otro sitio. La primera traducción latina del *Corán* fue realizada por Robertus Ketenensis en 1143 bajo los auspicios de Pedro el Venerable de Cluny; su autor le añadió un breve tratado sobre historia islámica. Al mismo tiempo se tuvo conocimiento en Occidente de numerosas obras científicas traducidas del árabe; un siglo más tarde, Averroes (Ibn Rushd) fue blanco de los ataques de muchos teólogos cristianos que en ocasiones utilizaron los argumentos de la teología islámica contra este común enemigo de toda religión revelada. En el siglo XIII se estudiaba la teología islámica con objeto de convertir a los sarracenos. El más experto en este campo fue Raimundo Lulio (muerto violentamente en Túnez el año 1316), cuyas obras acreditan un profundo conocimiento de la mística islámica. Las Cruzadas hicieron que entre la nobleza cristiana y la musulmana se establecieran ciertos contactos, y las expediciones de los frailes franciscanos después de la caída de Bagdad bajo el dominio de los Emperadores mongoles, en los que se esperaba encontrar aliados contra los musulmanes, dieron como resultado, al menos, ciertas noticias útiles sobre la vida en Oriente.

En el siglo XV hizo Nicolás de Cusa un minucioso *Análisis (cribatio) del Corán* con intenciones, según era normal, misioneras. La conquista de Constantinopla y la extensión del Imperio otomano dio como resultado una nueva oleada de odio y miedo hacia los musulmanes. Las ideas sobre la «religión turca» que se reflejan en las canciones populares alemanas de los siglos XVI y XVII resultan más bien absurdas. Lutero

escribió contra «el Papa y la matanza de los turcos», y para Melanchthon era Mahoma el órgano de Satanás, «el cuernecillo» mencionado en el *Libro de Daniel*. Cuando la vieja traducción del *Corán* por el Ketenensis fue impresa en Basilea en 1543, cuatrocientos años después de haber sido hecha, Melanchthon escribió el prólogo. Esta edición fue la base de la traducción italiana de 1547, que luego sería vertida al alemán en 1616, y ésta al holandés en 1641.

El interés por los estudios islámicos se remonta en Europa al siglo XVI. Después de W. Postel (muerto en 1581), con sus ideas más bien fantásticas, el primero en estudiar el árabe—esta vez sin propósitos misioneros—sería su discípulo J. Escalígero (muerto en 1609), quien descubrió el significado de la hégira *(hijra)*, que explicó junto con otros numerosos sistemas calendáricos en su obra *De emendatione temporum*, con lo que facilitó la clave para entender las fuentes históricas islámicas. Pero, en general, puede decirse que en Europa se siguió cultivando la literatura antiislámica. El papa Alejandro VII prohibió que se publicara o tradujera el *Corán;* ello no impidió que en 1694 publicara una edición el pastor luterano Hinckelmann en Hamburgo, y que Maracci hiciera otra con traducción latina en 1698; este autor se sirvió de diversas fuentes árabes y añadió un *Prodromus ad refutationem Alcorani*.

Fue en Holanda donde surgió el verdadero interés científico por el árabe. Th. Erpenius (muerto en 1624) editó por vez primera algunos textos árabes clásicos y comprendió la importancia, hasta entonces ignorada, de la *sunna* para la vida y el pensamiento musulmanes. Su gramática estuvo en uso casi durante doscientos años, y su sucesor Golius (muerto en 1667) compiló el primer léxico árabe. La investigación histórica fue desarrollada por el erudito suizo Hottinger en su *Historia Orientalis*, mientras que E. Pocock, primer profesor de árabe en Oxford, completó el breve texto de Barhebraeus en su *Specimen Historiae Arabum* con numerosas y útiles notas acerca de los árabes preislámicos y la religión islámica. Su hijo y sucesor publicó en 1671 una traducción de la novela filosófica de Ibn Tufail, *Hayy ibn Yaqẓān, Philosophus autodidactus*. Bartholomé d'Herbelot (muerto en 1695) consideraba aún a Mahoma como un impostor, pero recopiló la valiosa enciclopedia *Bibliothèque Orientale*.

Hasta la época de la Ilustración no se llegaría a una actitud más comprensiva hacia el Islam. Los relatos de viaje de comerciantes, misioneros y aventureros en Oriente ofrecieron al público en general una información más sensible acerca del mundo islámico. Por otra parte, la actitud laicista de los filósofos y su interés por dar al Oriente su verdadero lugar en la historia universal llevaron a nuevos esfuerzos por comprender el islamismo y a su fundador. Mahoma es ensalzado en el libro de Boulainvilliers, publicado después de la muerte de su autor en 1730; H. Reland—a pesar de que oficialmente afirmaba detestar al Islam—sostuvo en su *De religione Muhammedanica* que ésta no era tan absurda como los cristianos acostumbraban a creer. Gagnier tradujo

en 1723 al latín una biografía más bien reciente del Profeta, ya que deseaba demostrar que los musulmanes seguían creyendo aún en éste. Típica es la actitud ambigua de Voltaire, que alaba a Mahoma en su *Essai sur les moeurs* como gobernante, legislador y sacerdote, pero que en su *Mahomet ou le fanatisme* (1741) lo presenta como un ejemplo de desvergonzada prepotencia sacerdotal e hipocresía.

La traducción del *Corán* hecha en 1734 por S. Sale, junto con su *Preliminary Discourse*, es una obra que se caracteriza por una mayor sobriedad que las anteriores; influyó notablemente en la literatura del siglo XVIII. D. F. Megerlin en 1772 y F. E. Boysen en 1773 publicaron sendas traducciones alemanas. Pero muchos autores que escribían acerca del Islam seguían aceptando las palabras de Reimaro:

«Estoy seguro de que entre quienes acusan a los turcos de este o aquel pecado sólo muy pocos han leído el *Corán*, y que incluso entre quienes lo han leído sólo poquísimos tenían la intención de atribuir a las palabras el sentido exacto que les corresponde».

El estudio práctico de los temas islámicos en los seminarios orientales de París y Viena dio como fruto un mejor conocimiento de los idiomas y costumbres árabes. J. J. Reiske (muerto en 1774), gracias a una investigación libre de prejuicios en las fuentes árabes de que entonces se podía disponer en Europa, situó por vez primera la historia del Islam en el marco de la historia universal.

Sorprende el hecho de que Goethe, en las *Noten und Abhandlungen zum Wes-Oestlichen Divan*, acertara a caracterizar al Profeta y su misión con tanta exactitud, a pesar de la carencia de fuentes dignas de confianza. Sus palabras sobre la poesía islámica siguen vigentes. Estaba en deuda con J. von Hammer-Purgstall (muerto en 1856), el infatigable traductor y compilador que abrió nuevos panoramas casi en todos los campos de los estudios islámicos, pero sin dar una fundamentación crítica a sus innumerables publicaciones. Esta fundamentación estaba siendo puesta al mismo tiempo por Silvester de Sacy (muerto en 1838) y sus discípulos, que aplicaron las normas habituales de la filología clásica a la edición de textos árabes, turcos y persas, y que convirtieron los estudios islámicos en una disciplina independiente.

La investigación proporcionó en el siglo XIX gran número de fuentes importantísimas para la historia del Islam, de forma que el historiador pudo caminar ya por terreno firme en cuanto a los datos históricos. Se hizo luz en la vida del Profeta; las nuevas tendencias se iniciaron con la obra de G. Weil, *Leben des Propheten* (1843). En su *Geschichte der Kalifen* ofreció Weil una exposición detallada de la más importante institución islámica hasta la caída de Bagdad, basándose en fuentes árabes, y añadiendo un nuevo volumen sobre la evolución en los siglos posteriores (1846-1862). Los nuevos conocimientos en el terreno de las fuentes se reflejan en la biografía de Mahoma por Muir (1858), pero en esta obra se advierten aún las ideas acerca de las influencias «satánicas» sobre el Profeta. A. Sprenger (1861-1865) insiste en la debilidad

humana de Mahoma e interpreta los orígenes del Islam como producto de una necesidad social y psicológica, aunque añade nuevos materiales y su capacidad personal de comprensión, reconociendo la importancia de la cultura islámica para Occidente. L. Krehl (1884) puso toda su confianza en los estudios que había hecho acerca de la tradición, mientras que Margoliouth presentaba aún a Mahoma como un impostor y trataba de explicar algunos acontecimientos de su vida mediante la parapsicología. H. Grimme, por otra parte, vio en Mahoma ante todo un reformador político y social cuyo sistema religioso se apoyaba decididamente en el judaísmo tardío (1892-1895). La biografía clásica que cierra esta etapa es la equilibrada obra de F. Buhl (1903), con su visión objetiva y matizada de la vida y el ambiente de Mahoma.

Entre tanto, el estudio de las revelaciones coránicas había abierto nuevas posibilidades para la historia islámica. A. von Kremer había publicado en Austria la primera historia cultural del Islam en una obra que todavía merece ser leída. La *Geschichte des Koran* de Th. Nöldeke marcó un hito (1860); en su última edición fue ampliada por A. Schwally (1909) y luego continuada por G. Bergsträsser y O. Pretzl, con intención de presentar la evolución histórica del Corán, la ordenación de las suras, etc. Al mismo tiempo, J. Wellhausen, con la visión aguda del historiador crítico, aportó importantes estudios a la historia primitiva del Islam; puso de manifiesto las reliquias de paganismo que subsistían en la primera época del Islam; su estudio magistral sobre la aparición del primer cisma en el Islam, el desarrollo de los kharijitas y de la Shia resulta tan indispensable como la historia de los Omeyas (1902). Los investigadores holandeses, bajo la experta dirección de M. J. de Goeje (muerto en 1909), publicaron diversos textos históricos; la publicación de las *ṭabaqat* de Ibn Sa'd fue patrocinada a partir de 1904 por la Academia de Berlín.

Con Nöldeke (muerto en 1930), el gran descubridor de la historia coránica, investigador además de los idiomas semíticos y del persa, con Wellhausen, experto historiador, que aplicó los métodos de la crítica a la historia del primitivo Islam (aparte de su importancia en los estudios bíblicos), los estudios islámicos han hecho notables progresos. Pero el máximo representante de la investigación oriental fue I. Goldziher, que en 1890 publicó sus *Muhammedanische Studien*, en que analizó críticamente el acervo ingente de los materiales relativos a la primitiva tradición islámica y descubrió que los materiales del *ḥadīth* ofrecen el cuadro de la evolución en el seno de la primitiva comunidad islámica más bien que las ideas del mismo Mahoma. La obra de Goldziher sobre *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (1920) es indispensable para la historia de la interpretación coránica (a menor escala, fue continuada ya en nuestros días por J. M. F. Baljon); su primera obra sobre la escuela jurídica zahirita es tan fundamental como la última sobre al-Ghazzali y su refutación de la Batiniya. Sus *Vorlesungen über den Islam* (1910), obra que puede estimarse como la introducción clásica

a la nueva ciencia llamada *Islamkunde*, contiene el meollo de su ingente obra de investigación, que también abarca numerosos artículos breves, pero no menos importantes. Al lado de Goldziher y Nöldeke, el investigador holandés Snouck Hurgronje (muerto en 1936) hizo también decisivas aportaciones a la *Islamkunde;* sus estudios sobre los orígenes del *ḥajj*, en *Het Mekkaansche Feest*, así como sus aportaciones sobre el derecho islámico, que conoció prácticamente a través de sus actividades en Indonesia, así como sus artículos sobre los modernos avances dentro del Islam, revisten gran importancia. Sus paisanos aportaron cierto número de estudios sobre los aspectos legales del Islam y sobre el Islam en Indonesia.

La crítica del *ḥadīth* llevada a cabo por Goldziher fue generalmente aceptada, si bien algunos investigadores, como H. Lammens, llegaron a la conclusión radical de que la tradición no ha de utilizarse en absoluto y trataron además al Profeta y su familia de manera excesivamente crítica.

También creció el interés hacia la historia espiritual del Islam. D. Macdonald dedicó un agudo estudio a la *Religious Attitude and Life in Islam* (1909), mientras que el estudio de la mística islámica, iniciado en 1822 con la obra de Tholuck, *Sufismus sive Theosophia Persarum Panteistica*, pasó a ser el tema especial al que R. A. Nicholson dedicó toda su vida de trabajo en la investigación de la historia del sufismo y de la literatura mística. Desde su primera obra, *Selected Poems from the Dīvān-i Shams-i Tabrīz* (1898), pasando por sus numerosas ediciones de textos árabes y persas, estudios breves pero importantes sobre problemas específicos, hasta su monumental edición, traducción y comentario del *Mathnawī* de Rumi puede trazarse una línea ininterrumpida de trabajo. Las obras de L. Massignon sobre Hallaj, una de las figuras clave del sufismo, abrió una nueva etapa en el conocimiento de la experiencia mística, a la vez que ponía de manifiesto una profunda preocupación personal por este tema. Siguiendo las huellas de este maestro, cierto número de investigadores franceses ha aportado durante los últimos años un conjunto de obras importantísimas sobre la evolución de la mística y sobre la teología en el Islam. Entre éstos se cuentan L. Gardet y G. Anawati. La actividad de los investigadores católicos en El Cairo, en Beirut y en otros lugares, así como su nueva actitud más favorable a una apreciación positiva de los valores internos del Islam es uno de los aspectos más destacados de la moderna islamología. En esta línea se sitúa la obra de P. Stieglecker, *Glaubenslehren des Islam.*

H. Corbin, discípulo de Massignon, ha abordado el dificilísimo problema del gnosticismo shiita y ha penetrado profundamente, en diferetes libros y ediciones, en los misterios, a veces muy desconcertantes, de la interpretación esotérica. Los problemas de la Shia, después de haber permanecido indebidamente abandonados, fueron también objeto de atención por parte de M. Hodgson. Es de esperar que continúe en

Alemania la tradición de R. Strothmann, especialista en los problemas de la Zaidiya; la Isma'iliya ha constituido durante décadas el dominio específico de I. Ivanow, mientras que el jurista isma'ilita indio A. A. A. Fyzee ha tratado de abordar desde un enfoque nuevo, dentro de su peculiar punto de vista, el derecho islámico.

Entre los investigadores que contribuyeron a una mayor comprensión del Islam y especialmente del Profeta se cuenta Tor Andrae, el historiador sueco de las religiones. Este autor ha demostrado en su obra fundamental, *Die Person Muhammads in Glaube und Lehre seiner Gemeinde*, cómo se desarrolló la veneración del profeta, tan importante en la mística y en la piedad populares, mientras que su pequeña obra *Muhammad* (1932) es «la biografía más comprensiva y que mejor se lee». Su estudio *Der Ursprung des Islams und das Christentum* (1926) significó así mismo un importante paso. Esta misma actitud positiva hacia el Islam primitivo y su vida religiosa aparece en los estudios especiales sobre las fuentes judías del Islam por Torrey y, más adelante, por Katsh; lo mismo cabe decir del opúsculo de Andrae sobre el primitivo sufismo (publicación póstuma en 1947).

La islamología inglesa puede enorgullecerse de las obras de Sir Thomas Arnold sobre *Preaching of Islam*, *The Caliphate*, sus estudios sobre la pintura musulmana y su *Legacy of Islam*, publicada en colaboración con A. Guillaume, especialista en historia musulmana primitiva. Junto a los numerosos estudios de A. J. Arberry, que sigue la tradición de R. A. Nicholson en sus libros sobre el sufismo y en sus traducciones, y los de E. G. Browne, el gran historiador de la literatura persa, las extensas y penetrantes obras de Sir Hamilton Gibb constituyen importante aportación a la moderna comprensión de los problemas que plantea la historia islámica general y cultural. B. Lewis ha pasado de sus primeros estudios, como *Origins of Ismailism*, a unos análisis esclarecedores sobre historia árabe, turca y persa.

Los problemas de la teología islámica, que habían recibido toda la atención de A. Tritton, han sido nuevamente abordados en estos últimos años por W. Montgomery Watt, de Edimburgo, que, después de estudiar un tema básico en su *Predestination and Free Will in Early Islam*, se ha centrado en la biografía del Profeta, mostrando poseer un profundo conocimiento de las corrientes religiosas, económicas y sociales activas durante los días del Profeta, al que juzga positivamente.

El estudio del *ḥadīth* y de la formación de la teología ha sido abordado por A. J. Wensinck con su introducción al desarrollo del credo islámico *(The Muslim Creed)*, y cuya concordancia y manual del *ḥadīth* resulta indispensable para todo investigador del Islam. Su obrita sobre al-Ghazzali es una de las mejores publicaciones entre las muchas dedicadas al mismo tema.

Durante los últimos años se han publicado traducciones del *Corán* en casi todos los idiomas; entre ellas podemos mencionar la inglesa de R. Bell, con su reordenación crítica de las suras conforme a los

principios de Nöldeke. También en inglés ha aparecido la traducción, más detallada, de Arberry, que trata de comunicar la impresión de la belleza estilística del Libro Santo. Una de las traducciones más estimadas es la de R. Blachère, en francés; a este mismo autor debemos un valioso estudio sobre el problema de Mahoma. Otra traducción francesa debida a la pluma de un piadoso musulmán, M. Hamidullah, tiene importancia desde el punto de vista de la interpretación musulmana ortodoxa, en contraste con la traducción presentada por la Misión Ahmadiyya; con su obra *Le Prophète de l'Islam*, M. Hamidullah nos ha ofrecido una interesante y cuidada biografía del Profeta tal como lo ve un musulmán moderno.

En español existen varias traducciones del *Corán*. Entre ellas debemos mencionar la de R. Cansinos Assens (Madrid 1951) y, en especial, la del profesor J. Vernet (Barcelona ^{2}1967), con amplias introducciones y notas.

El polifacético investigador italiano A. Bausani, cuyas interpretaciones de la poesía urdu y de la literatura persa resultan muy sugerentes, también ha traducido el *Corán* a su lengua materna. La traducción alemana de R. Paret está muy cuidada y es un ejemplo de la paciente escrupulosidad de este autor. Como corolario a todos estos estudios, durante los últimos años numerosos autores—entre ellos algunos musulmanes y hasta un orientalista japonés, Izutsu—han emprendido el análisis del contenido del *Corán*, sus conceptos y sus palabras con ayuda de los métodos lingüísticos, un camino que, al parecer, llevará a interesantes resultados.

Al tremendo esfuerzo de H. Ritter debemos el descubrimiento de numerosos manuscritos, hasta ahora desconocidos, en las bibliotecas de Oriente, sobre todo de Estambul; este autor no sólo ha publicado numerosas obras de capital importancia para la historia espiritual del Islam, sino que además nos ha proporcionado una visión estupenda de la poesía y las ideas místicas en Persia; por no mencionar sino la más completa de todas sus obras, citaremos su *Das Meer der Seele*. La mística islámica está siendo estudiada en toda su extensión por el investigador suizo Fritz Meier, cuyas ediciones comentadas de textos persas resultan indispensables para la investigación de la historia del sufismo. J. K. Birge, R. Brunel, H. J. Kissling y otros autores han emprendido el estudio que todavía se halla en sus comienzos de las cofradías místicas.

En otro terreno, nuestro conocimiento del derecho islámico y su primitiva evolución, después de los primeros estudios de Th. W. Juynboll, E. Sachau y más tarde D. Santillana, se ha visto ampliado gracias a la obra de J. Schacht, cuyo estudio, *Origins of Muhammadan Jurisprudence* (1950), constituye un nuevo punto de partida para el conocimiento del derecho musulmán. La aplicación de este derecho en la sociedad moderna es objeto de un estudio exhaustivo por parte de J. N. D. Anderson entre otros.

Los problemas del Islam moderno han atraído la atención de numerosos investigadores en nuestros días, desde W. C. Smith, cuyo libro *Islam in Modern India*, a pesar de ciertos extraños puntos de vista de mentalidad transicional, constituye todavía hoy la obra modelo para este tipo de estudios; lo mismo puede afirmarse acerca de su *Islam in Modern History*. E. J. I. Rosenthal, P. Jomier y P. Rondot tienen interesantes exposiciones acerca de los problemas del Islam moderno, mientras que E. G. von Grunebaum, dotado de un extensísimo conocimiento del Islam clásico y moderno y sus expresiones literarias, ha abordado repetidas veces los problemas de las diferentes corrientes de ideas y prácticas que se entremezclan en el Islam de nuestros días.

Desde un punto de vista completamente distinto ha de juzgarse el libro de K. Cragg, que, a pesar de sus tendencias misioneras, revela un conocimiento poco frecuente de la vida religiosa de los musulmanes. Especial mención hemos de hacer del estudio de Constance E. Padwick, *Muslim Devotions*, que aborda con cálida simpatía un campo casi desconocido, el de las devociones populares en los países islámicos.

Crece cada día más el interés por la historia social y económica del Islam, así como por sus aportaciones a la ciencia, la medicina y la filosofía. Tampoco se han de olvidar las notables aportaciones de los mismos investigadores musulmanes durante los últimos años al estudio serio de su propia cultura y al conocimiento y comprensión de sus tradiciones religiosas al margen de cualquier prejuicio religioso; no podemos pasar por alto en esta enumeración los distintos esfuerzos en pro de una autointerpretación en que toman parte con sus obras autores musulmanes de diferentes lugares de la tierra.

La historia de las religiones propiamente dicha apenas se ha ocupado del Islam, un credo que se juzgaba más que nada receptivo y sin originalidad que pudiera despertar ningún interés. Las categorías de la *Religionswissenschaft*, como la fenomenología de la religión, nunca han sido prácticamente aplicadas a ésta, a pesar de que por su número de adeptos es la segunda después del cristianismo.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

A. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyi'd Din Ibnu'l-Arabi* (Cambridge 1939).

Ameer Ali, *Syed, The Spirit of Islam* (Londres ^{2}1922).

T. Andrae, *Muhammed* (Leipzig 1932).

— *Die Person Muhammeds in Glaube und Lehre seiner Gemeinde* (Estocolmo 1918).

— *Der Ursprung des Islams und das Christentum. Kyrkohistorisk Arsskrift* 1923-25 (Upsala 1926).

— *I Myrtenträdgarden* (Estocolmo 1947). Traducción alemana: *Islamische Mystiker* (Stuttgart 1960).

J. N. D. Anderson, *Islamic Law in the Modern World* (Londres 1959).

Th. Arnold, *The Preaching of Islam* (Londres ^{2}1913; Lahore ^{3}1956).

— *The Caliphate* (Oxford 1924).

— *Painting in Islam* (Oxford 1928).

Th. Arnold y A. Guillaume (eds.), *The Legacy of Islam* (Oxford 1937).

A. J. Arberry, *The Doctrine of the Sufis* (Cambridge 1933).

— *Introduction to the History of Sufism* (Londres 1943).

— *Sufism* (Londres 1950).

D. Bakker, *Man in the Quran* (Amsterdam 1965).

J. M. S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation* 1880-1960 (Leiden 1961).

H. Bauer, *Islamische Ethik. Nach den Hauptquellen übersetzt und erläutert* (La Haya 1916, 1917, 1922).

C. H. Becker, *Islamstudien* (Leipzig 1924, 1932).

J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (Londres 1937).

R. Blachère, *Le Problème de Mahomet* (París 1952).

Th. J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam* (Londres 1903, ^{2}1961).

C. Brockelmann, *Geschichte der islamischen Völker* (Munich-Berlín 1943).

— *Geschichte der arabischen Literatur* (con suplementos; 1937-1942, 1943ss).

F. Buhl, *Das Leben Muhammeds* (Copenhague 1903).

R. Brunel, *Le Monachisme errant dans l'Islam* (París 1955).

F. Codera, *Estudios críticos de historia árabe-española* (I, Zaragoza 1903; II, Madrid 1917).

K. Cragg, *The Call of the Minaret* (Nueva York 1956).

N. Daniel, *Islam and the West* (Edimburgo 1960).

J. Fück, *Die arabischen Studien in Europa* (Berlín 1955).

A. A. A. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law* (Londres-Nueva York-Bombay ^{2}1955).

F. Gabrieli, *Risorgimento arabo* (Turín 1958).

— *Mahoma y las conquistas del Islam* (Madrid 1967).

L. Gardet y G. Anawati, *Introduction a la théologie musulmane* (París 1948).

— *Mystique musulmane* (París 1961).

H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago 1947).

— *Mohammedanism. A historical survey* (Londres 1950).

— *Studies on the Civilisation of Islam* (Boston 1962).

S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden 1966).

I. Goldziher, *Muhammedanische Studien* I, II (La Haya 1888-90).

— *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leiden 1920).

— *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg ^{2}1925).

E. G. von Grunebaum, *Islam. Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition* (Wisconsin 1955).
— *Der Islam im Mittelalter* (Zurich-Stuttgart 1963).
H. Haas, *Das Bild Muhammeds im Wandel der Zeiten* (ZMR, Leipzig 1916).
M. Hamidullah, *Introduction to Islam* (París 1959).
— *Le Prophète de l'Islam* (2 vols.; París 1955).
R. Hartmann, *al-Kuschairis Darstellung des Sufitums* (Berlín 1914).
— *Die Religion des Islams* (Berlín 1944).
Ph. K. Hitti, *History of the Arabs* (Londres ^{3}1953).
M. Iqbal, *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore 1932).
W. Ivanov, *Brief Survey of the Evolution of Ismailism* (Leiden 1952).
J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manār* (París 1954).
— *Introduction a l'Islam actuel* (París 1964).
Th. A. Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes nach der Lehre der schafiitischen Schule* (Leiden 1910).
J. Kraemer, *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte* (Tubinga 1959).
H. Laoust, *Les Schismes dans l'Islam* (París 1965).
R. Levy, *The Social Structure of Islam* (Cambridge ^{2}1957).
E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane* (París ^{2}1950).
B. Lewis, *The Origins of Ismailism* (Cambridge 1940).
— *The Arabs in History* (Londres 1954).
D. B. Macdonald, *Religious Attitude and Life in Islam* (Chicago 1909).
L. Massignon, *Husain ibn Mansur al-Hallaj, martyre mystique de l'Islam* (París 1922).
— *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (París 1922).
F. Meier, *Die fawā'iḥ al-ğamāl wa fawātiḥ al-ğalāl des Naǧm ad-dīn al-Kubrā* (Wiesbaden 1957).
K. Morgan, *Islam—The Straight Path* (Nueva York 1958).
R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (Londres 1914).
— *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge ^{2}1921).
Th. Nöldeke, *Geschichte des Korans* (ed. revis. por A. Schwally, Leipzig ^{2}1901; nueva ed. combinada, Hildesheim 1961).
H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn 'Arabi* (Leiden 1919).
C. E. Padwick, *Muslim Devotions* (Londres 1961).
F. M. Pareja, *Islamologia* (Roma 1951).
G. Pfannmüller, *Handbuch der Islamliteratur* (Berlín-Leipzig 1923).
D. Rahbar, *God of Justice* (Seiden 1960).
H. Ritter, *Das Meer der Seele* (Leiden 1955).
F. J. I. Rosenthal, *Islam in the Modern National State* (Cambridge 1965).
E. Rondot, *L'Islam et les Musulmans d'aujourd'hui* (París 1958, 1960).
D. Santillana, *Istituzioni di Diritto Musulmane Malichite* (Roma 1926-1938).
J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford 1950).
A. Schimmel, *Gabriel's Wing. A Study into the religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal* (Leiden 1963).
W. C. Smith, *Modern Islam in India* (Londres 1946).
Islam in Modern History (Princeton 1957).
Ch. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften* (Bonn-Leipzig 1923).
Mekka (La Haya 1888/1889).
H. Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam* (Paderborn 1962).

A. S. Tritton, *Islam. Belief and Practices* (Londres 1954).
— *Muslim Theology* (Londres 1947).
W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (Londres 1948).
— *Muhammad at Mecca* (Oxford 1953).
— *Muhammad at Medina* (Oxford 1956).
A. J. Wensinck, *A Handbook of early Muhammadan Tradition* (Leiden 1927).
— *The Muslim Creed* (Cambridge 1932).
— *La pensée de Gazali* (París 1940).
J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* (Berlín ^{2}1927).
— *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam* (Berlín 1901).
— *Das arabische Reich und sein Sturz* (Berlín 1902).

Obras de consulta

The Encyclopedia of Islam (^{2}1954).
J. D. Pearson y J. Ashton, *Index Islamicus* (Cambridge 1958; *Suplemento*, 1962).
B. Spuler (ed.), *Handbuch der Orientalistik* (Leiden 1955ss).
A. J. Arberry (ed.), *Religion in the Middle East* (vol. 2; Cambridge 1969).

Publicaciones periódicas importantes

«Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft» (ZDMG; Leipzig, Wiesbaden).
«Der Islam».
«Die Welt des Islam».
«The Muslim World» (MW; Hartford).
«Studia Islamica» (París).
«Oriens» (Leiden).
«Oriente Moderno» (Roma).
«Islamic Studies» (Karachi, Rawalpindi).

Sobre traducciones del Corán, cf. p. 200ss, *supra*.

MARY BOYCE

Londres, Inglaterra

ZOROASTRISMO

I. ESENCIA DE ESTA RELIGION

El zoroastrismo se caracteriza por su enorme espíritu conservador. Esto quiere decir que la religión actual, en su esencia y en sus detalles, apenas difiere en nada de la que se practicaba en el antiguo Irán. Se rinde culto a un Dios supremo, Ohrmazd; se veneran otras divinidades menores, los *yazads*, y se mantiene una constante vigilancia contra los poderes activos del mal encabezados por Ahrimán. Esta lucha contra el mal se desarrolla en los terrenos ético y ritual y se inculca un fuerte sentido de la responsabilidad personal. El fuego sagrado es aún el principal objeto de culto. Se hacen ofrendas materiales a Dios, los *yazads*, el fuego y los espíritus de los muertos. Ocupa un lugar importante el culto a los antepasados, y todo zoroastrista ortodoxo se mostrará muy preocupado por el más allá. En teología se da también un fuerte sentido del tiempo, es decir, de los tres períodos: el original, de bondad perfecta; el presente, en que el mal se halla activo; el futuro, de la bondad perfecta restaurada. La fe viva, lógicamente, se preocupa sobre todo de los períodos segundo y tercero.

El zoroastrismo es una religión activa en que se inculca la triple virtud de los buenos pensamientos, las buenas palabras y las buenas obras. Su carácter práctico se ha robustecido probablemente por el hecho de que durante siglos ha sido una religión de gentes reducidas a la pobreza o que, en todo caso, contaban únicamente con medios de subsistencia muy modestos. No había riqueza o tiempo libre para dedicarse al estudio y al cultivo de la teología. A pesar, sin embargo, de que el zoroastrista se mantuvo en medio de la opresión y en condiciones muy duras, esta religión ha conseguido conservar su carácter optimista. El triunfo final de la justicia es artículo de fe, mientras que la tristeza y el pesimismo se tienen por obras del Malo, que con ellas pretende minar el bien. El hombre, por consiguiente, está obligado a poner sus sentimientos en la línea de la serenidad, y si le es posible, de la felicidad. El zoroastrismo no valora como una virtud el dolor por los males propios o ajenos, sino que trata de inculcar más bien las cualidades castrenses de la disciplina, la entereza y el valor. Hay que adorar a Ohrmazd en la alegría, porque él ha creado todas las cosas buenas; hay que disfrutar

de todas sus obras y fomentarlas; hay que hacer frente a Ahrimán y todas sus contra-criaturas con energía y corazón firme, para colaborar de este modo a su derrota final. Tal es la esencia de esta religión; los numerosos rituales heredados de un pasado remoto se estiman como otros tantos medios para lograr los fines que se ha propuesto.

II. EVOLUCION HISTORICA

Persia sucumbió ante los árabes en el siglo VII d.C. Los nuevos ocupantes establecieron el Islam como religión del estado en lugar del zoroastrismo. En los siglos siguientes, el proselitismo, la persecución y unas fuertes presiónes sociales y políticas hicieron que se pasaran a la nueva religión todos los persas, con excepción de los adeptos más convencidos de la antigua fe. Estos hubieron de renunciar al bienestar, la seguridad y las ventajas terrenas para conservar su religión, y lo consiguieron tan eficazmente que apenas se advierten diferencias entre el zoroastrismo ortodoxo actual y el de la época sasánida. El credo, los ritos y los mandamientos se han mantenido sin alteración en lo esencial, aunque se ha perdido el esplendor temporal que esta religión debió de alcanzar en los viejos tiempos.

Hoy sobreviven dos grupos de zoroastristas: los que consiguieron mantenerse firmes frente al Islam en su tierra natal del Irán (también llamada Pars o Persia), y a los que se da el nombre de iraníes; el otro grupo está integrado por los descendientes de los que abandonaron el Irán a fin de mantener su fe y se establecieron en la India, donde se les llama «parsis», «persas».

En el Irán, la antigua provincia real de Pars, se mantuvo fuertemente zoroastrista hasta el siglo X d. C.; hasta el siglo IX desarrolló aquella comunidad una fuerte actividad literaria. En el norte, especialmente en Khorasán, hubo zoroastristas hasta la época de las invasiones timúridas del siglo XV, pero a partir del siglo XVI sólo persistieron dos reductos de zoroastrismo en el país, concretamente, Yazd y Kermán. Ambas ciudades están situadas en el centro del Irán, lejos de las fronteras y de las capitales regias, junto al borde de los desiertos, donde la dureza del clima cría hombres fuertes y resueltos. Allí consiguieron mantenerse los zoroastristas como pequeñas minorías incluso en los mismos lugares en que habitaban, viviendo en forzada pobreza una vida precaria, pero con posibilidades, al menos, de practicar su religión. Puesto que les estaba prohibido dedicarse al comercio o a las industrias que les pudieran obligar a ponerse en contacto con los musulmanes, los laicos practicaron sobre todo la agricultura, la ganadería o la industria textil. También los sacerdotes tenían que ganarse la vida muchas veces mediante el cultivo de la tierra. Al correr del tiempo, muchos tuvieron que renunciar a toda formación literaria, contentándose con mantener los ritos esenciales. Los sacerdotes más importantes, sin embargo, conservaron un cierto nivel de conocimientos, entre ellos el del pahlevi (el

«persa medio», idioma del Irán sasánida, al que había sido traducido su libro sagrado, el Avesta). Este idioma, lo mismo que el avéstico original, resultaba incomprensible para los laicos, al menos en su forma escrita. Los sacerdotes más ilustrados tenían además conocimientos del idioma persa general y del árabe. Entre los zoroastristas iraníes llegó a hablarse un dialecto local del persa que resultaba incomprensible para sus vecinos musulmanes. La comunidad, aislada en tantos sentidos, mantuvo no sólo sus costumbres, sino también los altos niveles éticos propios de su fe.

El zoroastrismo no contaba en el Irán con un jefe supremo, ya que Yazd y Kermán formaban dos comunidades separadas, cada una con su propio «fuego catedralicio», o *Atash Bahram*, y su correspondiente jefe religioso hereditario, el *Dastir-mas*, o «Gran Dastur», que poseía una considerable autoridad contrapesada por las deliberaciones de todo el cuerpo sacerdotal reunido en consejo. Hasta el siglo XIX hubo otros dos o tres centros sacerdotales menores en las aldeas cercanas a Yazd y Kermán, cada una con su fuego sagrado de inferior categoría.

A comienzos del siglo XVI, el gran monarca safavida Shah Abbas estableció cierto número de zoroastristas en un suburbio de su nueva capital, Isfahan. Los europeos que visitaron apuella corte nos han dejado relatos sobre los «gabrs», como eran llamados por los musulmanes; todos ellos coinciden en hablar de la pobreza y sencillez en que vivían, pero apenas nos dicen nada sobre cómo practicaban su religión. Más tarde, aquella colonia sería víctima del fanatismo de los sucesores de Shah Abbas. Los zoroastristas fueron pasados a cuchillo o se vieron obligados a huir a Yazd, donde algunas familias se consideran descendientes de ellos hasta nuestros días.

Durante el siglo XVIII, los zoroastristas de Kermán hubieron de soportar grandes sufrimientos. En primer lugar, la ciudad fue ocupada durante las invasiones afghanas, y muchos zoroastristas marcharon al destierro. Luego fue capturada por el príncipe qajar Muhammad Agha; muchos de sus habitantes fueron degollados. El antiguo barrio zoroastrista, extramuros de la ciudad, quedó completamente arrasado, de forma que a comienzos del siglo XIX la comunidad de los zoroastristas supervivientes de Kermán contaban con poco más de mil almas. Yazd había tenido más suerte, y por la misma época los zoroastristas de la ciudad y sus aldeas sumaban entre siete y ocho mil. El hecho de ser más numerosos les permitió conservar mejor sus tradiciones, y a partir de aquella época Yazd se convirtió en el centro reconocido del zoroastrismo iraní. Las condiciones materiales se mantuvieron muy precarias allí hasta finales del siglo XIX; el principal medio de opresión era el impuesto *(jizya)* anual que estaban obligados a pagar y que muchas veces les era exigido con extremada violencia. Entre tanto, sus correligionarios de la India habían prosperado; algunos refugiados que lograron huir a Bombay, desafiando las leyes que prohibían viajar a los

zoroastristas, suscitaron un movimiento de solidaridad con los hermanos iraníes.

En 1854 fue enviado al Irán un agente parsi, Manekji Limji, para ayudar a aquella comunidad; gracias sobre todo a sus esfuerzos se logró en 1882 la abolición del impuesto anual *(jizya)*; además, en virtud de un decreto real, los zoroastristas fueron equiparados a los musulmanes ante la ley persa. Con ayuda de los parsis, la pequeña comunidad supo aprovecharse en seguida de sus nuevas libertades. Se fundaron escuelas que impartían una educación moderna. Los zoroastristas se dedicaron al comercio, a la banca y a otras profesiones; su mejor respaldo fue la fama de honradez. Muchos se trasladaron a Teherán, la nueva capital persa. Cuando Muhammad Reza destronó a la dinastía qajar y estableció la dinastía pahleví en 1920, se aceleró la evolución de los zoroastristas, ya que la nueva dinastía adoptó la política de poner freno a la influencia del Islam, con el resultado de que en la capital se hizo sentir una nueva tolerancia religiosa. En la actualidad hay unos diez mil zoroastristas en Teherán, mientras que a comienzos de siglo apenas sumaban unos doscientos o trescientos. En Yazd y sus aldeas suman más de cinco mil, mientras que en Kermán llegan a dos mil, según un censo de 1963, que daba la cifra de 17.296 como total de los zoroastristas iraníes. Al dedicarse los zoroastristas al comercio, se han creado otras pequeñas comunidades en lugares distintos, como Shiraz y Zahidán. Yazd es considerada en la actualidad como el centro religioso, pero el más importante bastión de la ortodoxia es la aldea de Sharifabad, a unos 60 kilómetros al norte de la ciudad.

Los parsis, que en el siglo XIX estaban en condiciones de prestar su ayuda a los iraníes, también hubieron de soportar anteriormente muchas calamidades. La historia de su comunidad tiene extensas lagunas, y sus orígenes pudieron deberse a varios motivos. Persia tuvo desde antiguo relaciones comerciales con la India, y se ha sugerido que pudo haber zoroastristas persas en la India dedicados al comercio antes de la caída del Imperio sasánida. Es probable que otros marcharan hacia el este por tierra en los años siguientes a la conquista árabe. Sin embargo, desde el punto de vista de la historia de esta religión, el grupo realmente importante es uno cuya historia, conservada en la tradición sacerdotal, fue puesta por escrito el año 1600 d.C. por un sacerdote de Surat, en un poema que lleva por título *Qisseh-i Sanjan*. En este documento no se dan fechas exactas, pero todos los indicios sugieren que en el siglo VIII d.C. un grupo de zoroastristas, hombres, mujeres y niños, se embarcó en tres navíos en el Golfo Pérsico y arribó a la isla india de Diu, junto a la costa de Kathiawar. (Algunos intentos de situar este acontecimiento en el siglo X parecen menos convincentes). Después de pasar diecisiete años en Diu, embarcaron de nuevo hacia el país de Sanjan, en la zona sur del Gujerat, donde el rajá hindú local les permitió establecerse. Pocos años después inauguraron allí un *Atash Bahram*, llamado el *Iranshah*, o «(fuego de) el Rey de Persia». Este fue el único

fuego consagrado que permaneció constantemente encendido hasta el siglo XVIII y actualmente es objeto de la más profunda veneración para todos los parsis. Los primeros colonos se ganaron la vida trabajando la tierra y lograron prosperar; algunos grupos se diseminaron por otras ciudades y aldeas del Gujerat, donde trabajaban sobre todo como labradores, tejedores y pequeños comerciantes. En los lugares donde los laicos se establecían en número suficiente reclamaban en seguida la presencia de sus sacerdotes. Es probable que en el siglo XIII d.C. el Gujerat acordara dividirse en cinco *panths*, o áreas de jurisdicción sacerdotal, conforme a las familias de sacerdotes que prestaban allí sus servicios. Estos *panths* recibían nombre de los respectivos centros zoroastristas principales, concretamente, Sanjan, Nawsari (cuyos sacerdotes son conocidos como bahgarias, o «partícipes»), Godawra, Broach y Cambay. Poco se sabe de la comunidad en conjunto durante aquellos siglos, excepto que experimentó un rápido crecimiento numérico (al que contribuyeron en ocasiones nuevos refugiados procedentes del Irán). También aumentó su riqueza, aunque hubo de sufrir algunas calamidades, como la matanza de Variav, en que fue suprimida toda una colonia de zoroastristas.

A finales del siglo XIII, los musulmanes y los zoroastristas entraron nuevamente en contacto, con la conquista del Gujerat y su anexión al sultanato de Delhi. Pudo ser entonces o en el siglo XV, bajo el sultán Mahmud Bigarha, cuando el pequeño reino hindú de Sanjan fue invadido. Los parsis lucharon valientemente al lado de los hindúes, pero fueron arrollados. Los sacerdotes lograron trasladar el fuego sagrado a Bahrut, en las montañas, y después de guardarlo allí durante varios años, lo llevaron a Bansda, en las colinas situadas a unos 80 kilómetros al nordeste de Navsari. Más tarde, probablemente en 1516 d.C., a instancias de un notable seglar, Changa Asa, el *Iranshah* fue trasladado a la misma Navsari, que se convirtió así durante los dos siglos siguientes en el centro religioso de los parsis; los sacerdotes de Sanjan se encargaron de atender al fuego, mientras que los bhagarias prestaban los restantes servicios.

A finales del siglo XVI fue incorporado el Gujerat por Akbar a la India mogul; Surat se convirtió en un puerto próspero para el comercio con Occidente. Allí acudieron en buen número los emprendedores parsis y fue en esta ciudad, a comienzos del siglo XVII, donde los europeos tuvieron sus primeros contactos con la comunidad. Entre tanto, Akbar, que andaba explorando las distintas religiones, llamó en 1578 a un notable sacerdote bhagaria, Meherji Rana, a su corte para que expusiera el zoroastrismo. Más tarde, a petición del mismo Akbar, Shah Abbas le envió un *dastur* persa de Kermán. Meherji supo ganarse el favor de Akbar, que incorporó algunos elementos del culto zoroástrico a su nueva religión ecléctica. Como muestra de su estima, Akbar hizo una donación de terrenos a Meherji en Navsari; los bhagarias, por su parte, también le honraron otorgándole la dignidad de Dastur, o jefe de su corporación

sacerdotal *(anjoman)*, y estableciendo más tarde que este cargo fuera hereditario en su familia. Sus descendientes conservan todavía esta dignidad. En la India nunca había existido anteriormente el cargo de dastur, y es probable que al crearlo los bhagarias actuaran influidos por el conocimiento de que en Yazd y en Kermán existía la dignidad hereditaria de Dastur, lo que indica que en aquella época debía de existir algún contacto con estas ciudades. El título otorgado a Meherji Rana fue, en realidad, el de «Gran Dastur», *Wada Dastur*, traducción del iraní *Dastir-mas*. Más adelante, otros *panths* eligieron sus propios Dastur hereditarios, pero todos reconocen que el principal es el de Navsari. El *anjoman* bhagaria, conocido como el «Gran Anjoman», es tenido en especial honor como guardián de las tradiciones.

El Gujerat hubo de sufrir las depredaciones de los Maratha en el siglo XVIII; desde 1733 hasta 1736, el fuego sagrado hubo de ser puesto a salvo en la fortificada Surat. Más adelante, habiendo surgido disputas entre los bhagarias y los sanjanas en Navsari, los sanjanas terminaron por llevar el fuego sagrado a la pequeña ciudad de Udwada, donde sigue ardiendo hasta el día de hoy. En 1765, los bhagarias consagraron su propio fuego, *Atash Bahram*, en Navsari, mientras que en Bombay y Surat han sido establecidos otros fuegos.

Entre tanto, se adueñaron los ingleses de la isla de Bombay; los parsis empezaron a establecerse allí desde finales del siglo XVII, contribuyendo en gran medida al desarrollo de la ciudad. En el curso de los dos siglos siguientes, Bombay llegó a ser el centro más numeroso del zoroastrismo en todo el mundo, con muchos lugares de culto. Navsari y Udwada, sin embargo, conservaron su importancia como principales centros de la autoridad religiosa. Según un censo de 1951, había 97.573 zoroastristas en Bombay y el Gujerat, 13.744 en el resto de la India y algo más de 5.000 en el Pakistán.

Durante el siglo XIX siguieron estableciendo los europeos nuevos contactos con los parsis en Bombay, no sólo en el ámbito comercial, sino también en busca de mayores conocimientos acerca de su antigua religión y sus libros sagrados. Los mismos parsis se beneficiaron hasta cierto punto de este encuentro con la investigación occidental. En Bombay y Navsari se crearon bibliotecas para recoger manuscritos religiosos, mientras que algunos investigadores parsis publicaban los manuscritos pahlevi. El hecho de que tales manuscritos se hayan conservado es debido en principio a la devoción de la comunidad iraní, que los supo conservar durante los siglos de calamidades que siguieron a la conquista islámica. Durante los primeros y difíciles años del asentamiento en la India, los sacerdotes, al parecer, estaban preocupados ante todo por conservar la tradición oral de su liturgia y sus ritos. Sin embargo, a partir del siglo XIII hubo contactos ocasionales con la comunidad iraní, y desde el siglo XV fue más regular la comunicación, por iniciativa de los parsis, cuyos mensajeros eran recibidos con gozo en Yazd y Kermán, donde nunca se había tenido anteriormente noticia alguna de la

existencia de aquellos correligionarios. Los parsis adquirieron manuscritos de sus libros sagrados en el Irán. También recibieron respuestas a las numerosas cuestiones que sobre materia de ritos sometieron a los iraníes. Estas respuestas fueron conservadas por los parsis como *Rivayats* persas, y contienen informaciones muy valiosas. Puede decirse, por tanto, que los parsis eran discípulos de los iraníes durante los siglos XV-XVII, y que éstos instruían a los primeros con fraternal afecto. Está claro, sin embargo, que no aceptaron todas las respuestas que se dieron a sus preguntas, y que en determinados casos prefirieron atenerse a su propia tradición. Las perturbaciones que se produjeron en Persia durante el siglo XVIII fueron causa de que los contactos quedaran nuevamente reducidos al mínimo, si bien es verdad que fue precisamente durante ese siglo cuando un sabio sacerdote kermaní, el Dastur Jamasp Vilayati, llegó a Surat para instruir a los sacerdotes de aquel lugar. Jamasp hizo el perturbador descubrimiento de que el calendario religioso de los parsis llevaba un mes de retraso con respecto al de los iraníes. Se trataba de un asunto muy importante para la comunidad, ya que son muchos los ritos que van ligados al calendario. A su debido tiempo, algunos sacerdotes de Surat adoptaron el calendario iraní, y un sabio sacerdote de Broach, Mulla Kawas, fue enviado a Persia para que hiciera ulteriores averiguaciones. Poco después de su regreso en 1780 se fundó en Bombay la secta qadmí, que se atiene al calendario «antiguo», o iraní. El resto de los parsis, que al principio se mostró muy hostil a los qadmí, adoptó el nombre de Shahanshahis, o «realistas», afirmando que su calendario era el de los reyes persas. En Bombay y Surat se estableció un *Atash Bahram;* los qadmís adoptaron no sólo el calendario iraní, sino también los ritos iraníes, que difieren de los parsis en cierto número de detalles. El sacerdote más importante entre los qadmís fue el hijo de Mulla Kawas, Mulla Firoz, muerto en 1830. Los qadmís se hallan establecidos únicamente en Bombay y Surat, mientras que los antiguos reductos parsis del Gujerat permanecen sólidamente adheridos a sus propias tradiciones.

Un qadmí de Bombay, Dadiseth, estableció allí un templo menor del fuego en el que sólo habrían de oficiar sacerdotes iraníes; con la libertad para viajar concedida a los zoroastristas del Irán se volvieron a hacer más estrechos los contactos entre ambas comunidades. Pero la relación cambió de manera sutil. Los parsis habían alcanzado por entonces riquezas e influencia, pero poseían además una mayor erudición religiosa. Eran también los depositarios de la mayor parte de los manuscritos religiosos conservados, y entre ellos habían surgido investigadores dedicados a su estudio. Además, la disputa con los qadmís había hecho que los shahanshahis se sintieran más orgullosos de sus propias tradiciones, y nada predispuestos, por consiguiente, a reconocer autoridad alguna a la comunidad iraní. Por otra parte, los iraníes, que habían contraído una gran deuda con los parsis, sus benefactores, y que estaban impresionados por la riqueza y el esplendor de Bombay, no tenían

inconveniente alguno en reconocer a la comunidad india todo el respeto y gratitud que se merecía. A partir de aquel momento, la antigua tendencia cambió de orientación, y se empezaron a adoptar en el Irán algunas prácticas de los parsis. Durante el presente siglo se ha ido acentuando la influencia religiosa en los asuntos religiosos.

Nuevas disputas sobre el calendario volvieron a perturbar las buenas relaciones entre ambas comunidades en este siglo. Surgió un movimiento tendente a establecer un calendario fijo (conocido en la India como *fasli*, «estacional»). Este movimiento cuenta con pocos seguidores entre los parsis, pero en el Irán, los zoroastristas de Kermán y Teherán han adoptado su calendario, que, por otra parte, se acerca mucho al que rige oficialmente en Persia, mientras que los de Yazd se atienen en general al antiguo.

En la India, aparte de estas diferencias relativas al calendario, que en modo alguno afectan a la doctrina, han tenido lugar otras dos evoluciones importantes. Una de ellas consiste en un movimiento «reformista», que podríamos describir como un intento de restaurar la religión conforme a una hipotética situación original, para lo cual se han suprimido numerosos ritos. El otro movimiento, llamado *Ilm-i Khshnoom*, está inspirado por una masa en continuo aumento de doctrinas esotéricas y semi-místicas. Su fundador, Bahramshah Naoroji Shroff, era un laico sin formación especial de Surat, que en 1875-1876 experimentó una iluminación espiritual en el monte Demavand, en Persia. Regresó a la India y veintisiete años más tarde comenzó a predicar con elocuencia y a reinterpretar las escrituras en un plano más «elevado». Al mismo tiempo urgía la estricta observancia de los ritos y de la tradición. Cierto número de sacerdotes sanjanas de Udwada aceptó sus doctrinas; en esta ciudad hay actualmente un templo del fuego del movimiento *Ilm-i Khshnoom* y otro en Bombay. Puede decirse, sin embargo, que las diferencias entre el movimiento *Ilm-i Khshnoom* y la ortodoxia son pequeñas, y que los adeptos del primero son respetados por todos, incluso por los ortodoxos, por su piedad y ortopraxis. Parece probable que la situación de los zurvanitas en la iglesia sasánida era semejante. (No hay rastros de creencias zurvanitas en el zoroastrismo posterior).

Tanto en la India como en el Irán se advierten algunas influencias mínimas de las grandes religiones de que está rodeado el zoroastrismo. Estas influencias son menores en el Irán, a causa de la hostilidad implacable de los musulmanes. Lo que más parecen haber adoptado de éstos los zoroastristas son elementos de la terminología, y ello, seguramente, como una medida defensiva. En la India, los zoroastristas se sienten en general agradecidos a sus tolerantes y amables huéspedes, los hindúes, y por tal motivo se han mostrado más abiertos a las influencias de éstos, como puede verse en el abandono del sacrificio de animales y en otras cuestiones de menor importancia, como los usos relativos a la celebración del matrimonio. Algunos parsis han adoptado también en ocasiones ciertas prácticas ascéticas hindúes, tales como la frugalidad y la abstinencia de carnes, especialmente de vacuno.

III. CONCEPTO DE LA DIVINIDAD

Parsis e iraníes coinciden en estimar que su religión es monoteísta, ya que dan culto a un Dios supremo, Ohrmazd, concebido como absolutamente justo y bueno, creador de todas las cosas buenas y Señor trascendente, cuyo reino ha de prevalecer un día sobre el mal. Agradarle y fomentar la obra de su creación ha de ser el objetivo de todo hombre.

Por debajo de Ohrmazd, a semejanza de unos cortesanos a las órdenes de su rey, hay cierto número de seres divinos inferiores, los *yazads*, los «venerados», cuya relación con el mundo está más especificada, y que son invocados para solicitar su ayuda en determinados casos. En el Irán hay numerosos santuarios menores dedicados a los principales *yazads*, pero ninguno a Ohrmazd, del que se afirma que es demasiado excelso como para ser honrado de esta forma. Sin embargo, en las montañas cercanas a Yazd hay varios santuarios antiguos, objeto de una peregrinación anual, con altares de roca natural; al parecer, el Dios supremo fue venerado en aquellos lugares en épocas remotas.

El principal *yazad* a las órdenes de Ohrmazd es Mihr, juez y protector, poderoso debelador de los demonios. (Los investigadores europeos se han inclinado a pensar que Mitra fue rechazado por Zoroastro, pero el testimonio de la iglesia zoroastrista está totalmente en contra de esa pretensión). Los templos del fuego son llamados *Dar-i Mihr*, «explanada de Mihr», y los servicios que en ellos se celebran están bajo la protección de este *yazad*. Sarosh, yazad de disciplina, es el lugarteniente de Mihr y guardián especial de los hombres en la vida y en la muerte. Entre otros *yazad* muy venerados se cuentan también Varahram-Bahram, dios de victoria y protector de viajeros y de quienes se encuentran en peligro, al que están dedicados los principales fuegos sagrados; Vahman-Bahman, que cuida especialmente de los ganados; Spendarmad, *yazad* de la tierra; Tir, el que trae la lluvia; Ashtad, encarnación de la justicia y protector poderoso de los justos. Anahid Ardvisur, *yazad* de las aguas y de la fecundidad, es invocado junto al mar y los ríos; las mujeres le piden que les conceda hijos. Los *yazad* son venerados como seres grandes y poderosos, encargados de velar por los hombres. Sin embargo, su condición de seres subordinados al creador, Ohrmazd, nunca es olvidada.

IV. SACERDOCIO Y LAICADO

La comunidad zoroástrica está dividida en dos grupos: los sacerdotes hereditarios (llamados individualmente en el Irán *mobad*, *ervad* en la India, y frecuentemente, en ambas comunidades, por el título de cortesía *dastur)* y el laicado, o *behdins*, «los de la buena religión». La primera obligación de los sacerdotes consiste en orar y ejecutar los ritos

en beneficio de toda la comunidad, aunque los laicos tienen también el deber religioso de recitar todos los días sus oraciones y dirigir los ritos domésticos. En la fe zoroástrica no hay misterios ni ritos, por muy sagrados que sean, a los que no puedan asistir los laicos, pero los zoroastristas creen que los ritos sólo son eficaces si están ejecutados por ministros «puros» *(pāk)* y si los asistentes están también puros; por ello se entiende tanto la bondad moral como la pureza física, efectiva y ritual. Por este motivo no se permite que los extraños asistan a las ceremonias zoroástricas, ya que no observan las normas de pureza prescritas por esta religión. Los laicos vigilan para que sus sacerdotes sean los «más puros de los puros» *(pāk-i-pāk)*, de forma que sus plegarias sean más aceptables. El auténtico sacerdote zoroastrista, en consecuencia, vive una vida de consagración. Esto no implica la mortificación, puesto que pueden disfrutar, con moderación, de todas las cosas que van de acuerdo con la creación buena de Ohrmazd; pero esto, en todo caso, exige una constante autodisciplina.

Los primeros pasos en la vida religiosa son comunes a todos. Los niños empiezan a familiarizarse muy pronto con las prácticas religiosas domésticas; si su casa se halla cerca del templo del fuego, se le acostumbra desde muy pequeñito a acudir allí y a hacer sus primeras reverencias al fuego. Normalmente a la edad de siete años (aunque muchas veces más tarde entre los laicos iraniés), los niños y niñas son iniciados formalmente en la religión. El niño comienza por aprender algunas de las oraciones más importantes, en idioma avéstico, y luego recibe de manos de un sacerdote, en una solemne ceremonia familiar, el sagrado faldellin de algodón *(el sudre-sedre)* y el cordón sagrado de fina lana *(el kusti)* formado por setenta y dos trenzas y que se lleva enrollado con tres vueltas a la cintura y sujeto con tres nudos. El zoroastrista ortodoxo, en adelante, sólo se quitará *sudre* y *Kusti* para hacer sus abluciones. Esta ceremonia de iniciación, llamada *naojot* por los parsis y *sedre-pushun* por los iraníes, es ocasión de regocijo. El niño, que ha pasado por un baño ritual antes de la ceremonia, recibe vestidos nuevos, de forma que pueda iniciar su vida religiosa completamente «puro»; parientes y amigos le hacen otros regalos y participan en una fiesta para celebrar tan solemne ocasión.

Con esta ceremonia el individuo pasa a ser miembro de la comunidad religiosa en el pleno sentido; únicamente los sacerdotes pasarán por ulteriores iniciaciones. Después de la iniciación común a todos los zoroastristas, los hijos de los sacerdotes empezaban a aprender los textos litúrgicos del Avesta, asistiendo diariamente a una escuela sacerdotal desde los siete hasta los catorce años de edad. La tarea de aprender de memoria unos textos en un idioma que no entendían resultaban monótona; por otra parte, la enseñanza era en ocasiones muy dura y se recurría a los azotes para estimular la aplicación. Algunos muchachos no podían dominar aquella masa de textos, y se veían obligados a dedicarse a las tareas propias de los laicos; sin embargo, muchos hijos

de sacerdotes heredaban una memoria asombrosa junto con un fuerte sentido de vocación. Desde finales del siglo XIX se ha afirmado la tendencia a seguir estos estudios sólo en las primeras horas de la mañana, para dedicar el resto del día a los estudios normales en la escuela secular. En consecuencia, llegar a la categoría de sacerdote cualificado lleva en la actualidad más tiempo.

La iniciación al sacerdocio (llamada *navar* por los parsis y *nozud* por los iraníes) se celebra a partir de la edad de doce años. En Yazd, el candidato tiene que comparecer ante todo el grupo de los sacerdotes iniciados. Después que el Gran Dastur le había interrogado, todos los sacerdotes presentes podían pedirle que recitara algún pasaje litúrgico. (Entre los sanjanas de la India se conoce una práctica similar). Si el candidato superaba este examen, era admitido a la verdadera iniciación. Para ello tenía que pasar sucesivamente dos veces (tres en Kerman) por el *barashnom* de nueve noches (una purificación ritual seguida de nueve días en retiro). Luego dos sacerdotes cualificados, que también habían observado el *barashnom*, le acompañaban durante los cuatro días que duraba la ceremonia de iniciación propiamente dicha; en cada uno de ellos, el candidato celebraba como sacerdote oficiante la importante ceremonia litúrgica del *yasna*, junto con las de *baj* y *afrinagan*. Cada día estas ceremonias se ofrecían a un ser divino distinto. El cuarto día, una vez terminada la iniciación, el nuevo sacerdote era revestido con todos los ornamentos ceremoniales y tomaba en su mano la maza ornada con una cabeza de toro, que había presidido todas las anteriores ceremonias. Esta maza es el símbolo de Nihr, a cuyas órdenes el sacerdote se ha comprometido a luchar durante toda su vida contra el mal. En la India, se presenta seguidamente ante el Dastur, recibe la bienvenida de éste, y marcha a participar en la fiesta que celebra su propia familia. En Yazd era costumbre que todo el grupo de sacerdotes participara en el regocijo.

Con esto está autorizado el nuevo sacerdote a celebrar las ceremonias litúrgicas «exteriores», es decir, las que tienen lugar fuera del templo del fuego. Si aspira a ser *yojdathragar*, o «purificador», habrá de ser instruido, frecuentemente por su propio padre, en todo el ritual de las ceremonias litúrgicas «interiores», entre las que se incluye el largo oficio nocturno del *Vendidad*. Luego, normalmente al cabo de unos dos años de recibir estas instrucciones, pasa por la segunda iniciación sacerdotal de *martab*, con lo que queda plenamente cualificado.

La vida de los sacerdotes está ligada al templo del fuego. Además, como ninguna ceremonia importante es ejecutada por un solo sacerdote, resulta que se necesitan unos a otros. En consecuencia, en todas las comunidades zoroástricas la norma general es contar con los llamados en iraní *dastur-nishin*, o grupos de sacerdotes que viven cerca unos de otros en torno al templo del fuego. En las aldeas suele haber un solo sacerdote que ejecuta por sí mismo las ceremonias menores, pero que recurre a sus colegas de la comunidad sacerdotal para los ritos más

importantes. Yazd y Kermán, con sus correspondientes aldeas, estaban divididas en *hushts*, o parroquias, cada cual con un sacerdote al frente; estas demarcaciones se redistribuían por suerte cada dos años. En la India, cada grupo de familias laicas atendido por el sacerdote constituye el *panthak* de éste; el *panthak* (que no ha de ser tomado en sentido estrictamente geográfico) es hereditario. Además de los *panthakis*, o sacerdotes que atienden a los grupos de familias, hay también los *atash-bands*, sacerdotes plenamente cualificados al servicio de los fuegos sagrados. Hay también *yojdathragars*, que se dedican casi exclusivamente a los ritos superiores, y sacerdotes de rango inferior que ayudan a los *panthakis* cuando éstos lo solicitan. El sacerdote no acepta necesariamente junto con su oficio una responsabilidad moral con respecto a los laicos. Su principal obligación es de orden estrictamente profesional, consistente en mantenerse en estado de pureza a fin de celebrar, con exactitud y reverencia, los complicados ritos y servicios en que ha sido instruido.

V. RELIGIOSIDAD

Los zoroastristas dividen las veinticuatro horas del día en cinco períodos *(gahs)*; los deberes religiosos se distribuyen conforme a este esquema. La ortodoxia estricta exige de cada zoroastrista que recite ciertas plegarias fijas durante cada uno de los *gah*. Estas oraciones obligatorias reciben el nombre de *bandagi* («servicio» de Dios) o *farziyat* («obligación»). Incluyen siempre la acción de desatar y volver a atar el *kusti*, con la correspondiente oración a Ohrmazd (se trata de una parte esencial en todo acto de culto zoroástrico). La recitación de los cinco *farziyat* diarios es observada en la actualidad prácticamente por sólo los sacerdotes más devotos, mientras que el piadoso *behdin* se contenta normalmente con las oraciones de la mañana y de la tarde. Los zoroastristas oran en pie y dando frente a una fuente de luz (el sol, la luna o una lámpara), pero con frecuencia finaliza sus oraciones con una inclinación hasta tocar el suelo como señal de sumisión a Ohrmazd. Los *farziyat* están en avéstico, pero los piadosos pueden completarlos recitando en su lengua materna (persa o gujerati) otras plegarias. Algunos *behdins* aprenden más porciones avésticas de las que son necesarias para sus *farziyat* (el *yasht*, o himno a Bahram, por ejemplo, se aprende de memoria, al menos en parte), mientras que no faltan almas sencillas que apenas dominan otra cosa que el *kusti* y las dos grandes plegarias *(ahunvar* y *ashem vohu*, tan esenciales al zoroastrismo como el Padre Nuestro lo es para los cristianos), y que cumplen con sus deberes religiosos privados recitándolas muchas veces seguidas.

El principal objeto de culto es el fuego sagrado. Se trata, evidentemente, de un antiguo elemento de la religión indo-irania, al que en el zoroastrismo va unido un profundo significado moral. El fuego, según la enseñanza del Profeta, es símbolo de justicia. Al convertirlo en ob-

jeto de su piedad y veneración, el hombre recuerda el poder de la justicia y la necesidad de prestarle toda su atención. Según los zoroastristas entendidos, el fuego es un objeto de veneración en el mismo sentido que la *qibla* para los musulmanes o la cruz para los cristianos. Sin embargo, como el fuego es algo vivo, que perece si no recibe los cuidados necesarios, es fácilmente personificado y su culto asume un profundo sentido. Los fuegos sagrados pertenecen a tres grados distintos. El superior es el *Atash Bahram*, que se consagra, a gran precio y con mucha dificultad, a partir de dieciséis clases de fuego (incluyendo el que ha sido encendido por el rayo). Hay dos *Atash Bahrams* en Persia (Yazd y Teherán) y ocho en la India (uno en Udwada y Navsari, respectivamente, cuatro en Bombay y dos en Surat). El *Atash Bahram* ha de arder siempre con llama brillante, incluso de noche, y es servido con un ritual muy elaborado; al comienzo de cada uno de los cinco *gahs* se le ofrecen maderas olorosas. Sólo los sacerdotes plenamente iniciados que están a su servicio pueden penetrar en su santuario, en el que únicamente se permite ofrecer oraciones en su honor. El fuego, sin embargo, es visible desde fuera a través de celosías abiertas en los muros del santuario. Otros sacerdotes y los laicos pueden acudir allí libremente para ofrecer sus oraciones y presentar sus dones, consistentes en madera de sándalo y perfumes para el fuego.

Hay también muchos otros fuegos sagrados de los dos grados inferiores, concretamente, los designados como *Atash-Adaran* y el *Dadgah*. El primero también ha de estar atendido por sacerdotes, aunque con ritos menos complicados. El *Dadgah*, aunque ha de ser consagrado por sacerdotes, puede ser atendido por los laicos. Hay algunas familias zoroástricas acomodadas que tienen en sus casas un fuego *Dadgah*.

El año zoroástrico incluye numerosos días festivos en los que los laicos acuden a los templos y santuarios del fuego para orar y hacer sus ofrendas. También es costumbre acudir a ellos con ocasión de fiestas familiares o para hacer ofrendas privadas. Uno de los sacerdotes que viven cerca del *Atash Bahram* suele acudir diariamente a prestar sus servicios en el santuario. Los laicos piadosos acostumbran acudir diariamente a su templo del fuego local para hacer allí sus oraciones.

En todos los templos del fuego hay un lugar conocido como el *urvis-gah* o *yazishn-gah*, en que se practican las ceremonias litúrgicas «interiores», que habitualmente tienen lugar en el *Havan Gah*, colocado bajo la protección de Mihr, y duran desde la aurora hasta el mediodía. Excepcionalmente se celebra el *Vendidad*, un rito nocturno dirigido específicamente contra los demonios, habitantes de las tinieblas. Los laicos no toman parte en estos servicios, limitándose a pagar para que sean ejecutados, pero pueden asistir libremente a ellos. Los sacerdotes oficiantes han de ser *yojdathragars* plenamente cualificados mediante el *barashnom*. Durante estos servicios llevan vestiduras sencillas *(sudre*, pantalones ceñidos y turbante con tapabocas, o *padan)*, para evitar que los vestidos o el aliento toquen un objeto consagrado. Todos

los objetos y utensilios de culto empleados en estos servicios se lavan, purifican y consagran; también el sacerdote lava, purifica y después consagra sus propias manos. Además, el lugar en que se celebra cada uno de los actos de culto, delimitado por líneas o surcos *(pavi* o *kash)*, se somete también al triple proceso de lavar, purificar y consagrar antes de que comience el servicio. En estas ceremonias «interiores» no hay ningún elemento de pompa o exhibición, ya que esencialmente son acciones rituales de culto y consagración realizadas por su valor intrínseco y observando una rigurosa disciplina.

Como elementos esenciales de estos servicios hay unos ritos, al parecer, muy antiguos, cuya finalidad es consagrar y fomentar de este modo los elementos de la creación buena de Ohrmazd. Así, cada una de las ceremonias litúrgicas «interiores» incluye la consagración de pan y productos animales, agua y vegetales, que el sacerdote oficiante consume con sentido ritual; el sacerdote adquiere así la fuerza de aquellos elementos, pero, a su vez, a través de la ejecución de los ritos, confiere nuevo vigor a los elementos representados allí, que son la fuente de la vida para el hombre. En fuego siempre se halla presente y queda consagrado en virtud de la recitación litúrgica. (En el zoroastrismo posterior, al igual que el primitivo, se atribuye un poder inmenso a la recitación de los textos sagrados en el idioma santo, el avéstico).

El rito más importante del zoroastrismo es el *yasna* de setenta y dos capítulos, cuya liturgia incorpora los himnos de Zoroastro, o *gathas*. Este oficio, cuya celebración dura normalmente de dos a tres horas, puede estar dedicado a Ohrmazd mismo o a cualquiera de los seres divinos inferiores. La celebración diaria del *yasna* es un deber que incumbe a los sacerdotes; hay centros religiosos como Udwada o Navsari, en que se celebran muchos *yasnas* cada día. A fin de obtener fuerza para preparar el *yasna*, el sacerdote asistente, o *raspi*, ha de ejecutar primero un rito menor que también incluye la bendición de los alimentos. Recibe el nombre de *panjtay*, «cinco ramas», porque el sacerdote, mientras lo celebra, sostiene en la mano un manojo *(barsom)* formado por cinco ramas. El *pamjtay*, cuya liturgia consiste fundamentalmente en los capítulos 3-8 del *yasna*, es la base y preliminar necesario de todos los servicios superiores, y se ofrece por «toda la comunidad» *(hame anjoman)*. Al ejecutar los ritos más importantes, tanto el sacerdote oficiante como su asistente *(zot* y *raspi)* tienen que prepararse realizando primero la «gran adoración» *(yasht-i meh* o *moti khub)* que consiste en todo el *yasna*, consagrado a *Mino Navar* (Espíritu de *Navar*, posiblemente el espíritu tutelar del sacerdocio). Cuando se trata de ceremonias menos importantes, pueden realizar un *yasna* abreviado, con la misma intención, reducido a aquellas partes de la liturgia que incluyen algún rito. Cuando ambas clases de sacerdotes necesitan poseer el mismo poder, realizan el *gewra*, es decir, celebran seis *yasnas* en días sucesivos, alternando en calidad de *zot* y *raspi;* la razón es que sólo el *zot* recibe de este servicio la plenitud de la fuerza.

La larga liturgia del *yasna* contiene invocaciones dirigidas a los diversos seres divinos y a los fenómenos naturales, con actos de alabanza y adoración. El rito consiste en exprimir por dos veces la médula extraída de las ramas secas de la planta sagrada *hom* (una *ephedra)*; la primera vez se mezcla con la savia de ramas de granado machacadas y con agua consagrada. El celebrante, después de haber consumido ritualmente el pan consagrado *(darun)*, bebe el líquido preparado, el *parahom*. El segundo *parahom* se prepara de la misma forma, pero añadiendo además leche; durante la segunda parte de este servicio se emplean leche y agua para bañar el manojo de ramas *(barsom)* compuesto con ramos de palma, tamarisco y acebuche. Se supone que este acto simboliza la lluvia y el crecimiento de las plantas. Hasta el siglo XVIII, e incluso más tarde, se ofrecía al fuego grasa procedente de un animal sacrificado, pero esta práctica ya ha sido abandonada. Al terminar el servicio, se toma una parte del segundo *parahom* y se lleva a un manantial de agua pura (pozo o corriente de agua) y se vierte allí. El resto puede ser bebido por el celebrante y el sacerdote asistente o por cualquier otro zoroastrista, sacerdote o laico, que desee comulgar; también puede reservarse para ser administrado más tarde en la misma forma o se derrama al pie de los frutales que crecen en el huerto del templo del fuego.

Hay otros dos servicios más largos que incluyen el *yasna* de setenta y dos capítulos; uno de ellos es el *Visperad*, que en la actualidad se ofrece siempre a Ohrmazd. En este servicio, que dura de cuatro y media a cinco horas, se interpola cierto número de pasajes litúrgicos adicionales. El *Visperad* se practica especialmente con ocasión del *gahambar*, fiesta estacional que se celebra seis veces al año para conmemorar los seis actos creadores de Ohrmazd (creación del aire, del agua, de la tierra, de las plantas, de los animales y del hombre).

El otro servicio largo es el *Vendidad*, que dura desde la media noche hasta aproximadamente las siete de la mañana (éste es el único servicio que puede empezar en un día para terminar al siguiente; entre los zoroástricos, el día se empieza a contar a partir de la aurora). En el curso de este servicio se lee todo el libro sagrado en prosa «contra los demonios», el *Vendidad*, durante la celebración del *yasna*. El *yasna*, por otra parte, se recita en su totalidad de memoria; las pequeñas variaciones, conforme a la intención con que se ofrece este servicio, lo convierten en una tarea muy premiosa, a pesar de lo cual se repite con frecuencia.

El rito más largo de todos es la consagración del orín *(gomez)* del toro sagrado, que, junto con la ceniza procedente del *Atash Bahram*, se utiliza en ciertos ritos de purificación. Esta ceremonia, oficiada por dos sacerdotes que hayan pasado por el *barashnom* y que se han preparado mediante el rito de la *gewra*, culmina en una ceremonia de *Vendidad* en cuyo curso se consagra efectivamente el *gomez*, que luego

se guarda, como *nirang*, en el templo del fuego para ser usado cuando convenga.

La más breve de las ceremonias litúrgicas interiores, que dura unos quince minutos, es la relacionada con la consagración y ofrenda del pan, al que se añaden productos animales, frutas y agua. Esta ceremonia se designa, en forma abreviada, con los términos de *darun* o *baj*. El *panj-tay*, al que ya nos hemos referido, es una ceremonia de tipo *darun;* esta ceremonia, sin embargo, se celebra ordinariamente con un *barsom* de siete ramas. Siempre que se ejecute un *yasna*, se celebra también un *darun-baj* con la misma intención.

Hay cierto número de oficios que pueden celebrarse fuera del *yazishn-gah*. La más impresionante de estas ceremonias «exteriores» es el *afrinagan*, un rito de alabanza y bendición en cuya ejecución se utilizan flores y frutas, leche y vino. El servicio consta normalmente de tres partes iguales; la primera se ofrece a un ser divino determinado y las otras dos a Dahman Afrin (el espíritu de adoración) y a Saroh. Para esta ceremonia, los sacerdotes llevan las vestiduras propias de su condición: una túnica blanca talar de amplias mangas y un ancho cinturón blanco; se sientan sobre una alfombra. Un sacerdote solo, en un domicilio privado o, los días de grandes festividades, toda la asamblea sacerdotal *(anjoman)* en una sala del templo del fuego celebran un *afrinagan*. El número habitual de celebrantes es cuatro. Un *afrinagan* es una ceremonia breve que dura alrededor de media hora; se celebra con frecuencia y habitualmente asisten los laicos.

Todos los servicios zoroástricos se ofrecen a un determinado ser divino y en provecho de una o varias personas vivas o muertas, a requerimiento de alguien. A petición del Dastur se puede celebrar una ceremonia comunitaria en favor de toda la comunidad; otras se realizan a requerimiento de una persona privada, sacerdote o *behdin*, por sí misma o por otra persona viva (y en este caso se dice que la ceremonia es por *zinde ravan*, el «espíritu vivo»), aunque lo más frecuente es que sea por un difunto de la familia (y en este caso se dice que es por *anaoshah ruvan-ashoravan*, el «espíritu justo» o «espíritu inmortal»). Los zoroastristas prestan suma atención a los espíritus de los difuntos *(los fravashis)*, lo que es causa de que se celebren muchos ritos en beneficio de ellos. Aparte de las ceremonias específicas que se ofrecen por cada alma que partió de este mundo, el *ravan*, la gran caterva de los *fravashis* es invocada en todos los actos religiosos, ninguno de los cuales se celebra sin que sea invocada su presencia. Numerosas ceremonias van acompañadas de ofrendas consistentes en productos alimenticios, de los que luego participan todos los vivos que están en comunión con los muertos; se invita al alma para que se reúna con sus parientes en feliz y amistosa compañía. Algunas de las ofrendas son entregadas siempre a los pobres, porque el zoroastrismo está imbuido de un espíritu profundamente caritativo.

Los zoroastristas creen que el alma permanece en la tierra durante

tres días después de la muerte, en los que se celebran numerosas ceremonias en su favor. Cada día se celebra un *yasna* dedicado a Sarosh, y en cada *gah* un *baj* al mismo *yazad*. Cada día se recita el himno a los *fravashis*, el *Farvardin Yasht*, junto con un *patet* (una fórmula de confesión de los pecados) en favor del difunto. Con frecuencia se celebra un *vendidad* durante una de las tres noches. En la tercera se recitan cuatro *baj*, y durante la que está consagrada a *Arda Fravash* (la personificación de los *fravashis)* se consagra al alma del difunto un juego completo de ropas. Inmediatamente antes de amanecer hay una ceremonia de despedida al espíritu, y durante el Havan Gah del cuarto día se celebran algunos otros ritos para ayudarle a pasar su juicio individual. En Yazd hay la costumbre de sacrificar y asar ritualmente un cordero o un cabrito en la tercera noche, y se solía ofrecer la grasa de este animal al fuego sagrado en la mañana del cuarto día. En la India se hace actualmente en lugar de la ofrenda anterior otra consistente en madera de sándalo. Durante el primer año se celebran ceremonias cada mes y se da mayor importancia a la que corresponde al primer aniversario. En Yazd se vuelve a sacrificar otro cordero un mes después de la defunción y en el primer aniversario. La familia sigue celebrando el aniversario, con ritos religiosos y ofrendas de manjares cocinados, durante treinta años, aproximadamente el tiempo que dura la vida de un hijo, que nunca olvidará a sus padres. Pasado todo este tiempo, se supone que el alma entra a formar parte de la gran compañía de los *fravashis*.

Numerosos servicios litúrgicos «interiores» se celebran en favor de algún difunto, para alivio y gozo de su alma. Los servicios «exteriores» son la mayor parte de las veces en beneficio de los vivos, con sentido de propiciación, acción de gracias o simplemente como actos de devoción. Ningún servicio está dedicado a nadie que haya vivido en la tierra, porque los zoroastristas no deifican a los hombres. Sin embargo, es posible impetrar el favor de un difunto que haya sido persona de gran rectitud, para lo cual se celebra un servicio a su intención, a modo de un *asho ravan*.

Todos los servicios zoroastristas se celebran en la lengua sagrada, el avéstico. Por tratarse de una palabra santa se supone que la recitación del Avesta tiene poder por sí misma, y muchas veces se practica contra ciertas enfermedades, la sequía o los peligros inherentes a un viaje. A veces, entre los aldeanos, estos usos adquieren matices de magia, e incluso, aunque muy rara vez, de magia negra, cuando no se invita a ningún sacerdote; en estos casos se evita la presencia del hierro y la sal entre las ofrendas. Los sacerdotes y los laicos ortodoxos se oponen enérgicamente a semejantes prácticas.

1. *Fiestas*

Los zoroastristas tienen muchas fiestas; hasta el siglo XIX el año religioso contaba con muchos días especialmente señalados para el culto, las reuniones festivas, y se dedicaba al trabajo estrictamente el tiempo

necesario. Cada mes había una festividad consagrada al *yazad* que lo presidía. Las grandes festividades, que se siguen celebrando en la actualidad, son las siguientes: los seis *gahambars* estacionales, cada uno de los cuales dura seis días; la fiesta, de cinco días de duración, de *Farvardagan*, dedicada a los espíritus de los muertos; el *Mihragan*, que también dura cinco días y está dedicado a Mihr; la fiesta de Noruz, en honor de *Rapithwin*, que celebra el retorno de la primavera con su promesa de resurrección; finalmente, el Khordad-i Salin, aniversario del nacimiento de Zoroastro. También se celebran los aniversarios de otros grandes acontecimientos. Antiguamente había otras fiestas importantes en honor de Tir, Anahid, Spendarmad y Bahman, pero gran parte de los zoroastristas vive ahora en ciudades y su actual situación como comunidades minoritarias en el seno de otras sociedades fundamentalmente urbanas hace que cada vez les resulte más difícil la observancia de sus festividades tradicionales.

2. *Purificaciones*

Según la doctrina zoroástrica, el mundo está invadido por fuerzas demoníacas, y el hombre puede quedar fácilmente impuro por el simple contacto con las mismas cosas que produce, tales como la materia muerta. Hay, por consiguiente, purificaciones de distintos tipos. La más sencilla consiste en que un individuo «limpio» derrama agua sobre el «impuro», bañándolo de los pies a la cabeza. La purificación ritual, cuando es administrada por un sacerdote, comprende además: 1) la recitación del Avesta; 2) una purificación interior que se realiza bebiendo *nirang* (orines de toro consagrados), con una pizca de ceniza tomada del fuego sagrado; 3) una triple purificación externa con *gomez* (orines de toro sin consagrar), arena y agua. Esta purificación, en su forma básica, se administra generalmente antes de la iniciación Justi, así como a los laicos antes del matrimonio y de las grandes festividades. El *si-shur*, o «treinta lavatorios», es una forma más refinada de la triple purificación, y se administra para eliminar ciertas impurezas más serias. En la zona de Yazd se practica todavía el *si-shur*, la mayor parte de las veces por mujeres que han dado a luz un niño muerto. La mayor de todas las purificaciones es el *barashnom* de nueve noches, en que a una minuciosa purificación inicial triple sigue un retiro, con normas muy estrictas, que dura nueve días con sus noches; este tiempo está dedicado en gran parte a la oración, el silencio y otras purificaciones complementarias. En la India este rito es practicado actualmente sólo por los sacerdotes, frecuentemente muchas veces a lo largo de su vida, tanto para hacerse dignos de su elevada vocación como, con sentido vicario, en favor de los miembros del laicado. Hasta principios del siglo actual, este rito era practicado en el Irán por casi todos los miembros de la comunidad, personal o vicariamente, al menos una vez en la vida. Esta es la práctica que se observa aún en las aldeas más conservadoras de la zona de Yazd.

VI. ETICA

Las virtudes zoroastristas son las que sirven para impulsar la creación buena de Ohrmazd y destruir la de Ahrimán. Una de las más estimadas es la autodisciplina, ya que el hombre es un soldado que lucha a favor de la justicia. Las virtudes más estimadas son la sinceridad, la honradez, la laboriosidad y el ahorro (la pereza y el despilfarro ayudan al demonio), la templanza, la alegría (el dolor debe ser dominado cuando no es posible alejarlo), la caridad y la ayuda mutua entre todos los buenos. Se insiste mucho en la moderación *(paiman)*, a fin de que ninguna virtud se convierta en vicio por exceso. Casarse y tener hijos se considera mejor que el celibato estéril, pero debe dominarse el deseo físico. Hay que disfrutar del alimento y la bebida, pero con moderación. Por otra parte, aunque el ahorro se considera virtuoso, detrás de él se esconde el demonio de la avaricia. Dar culto a Dios es cosa excelente, pero incluso en este terreno gastar más de lo que se puede o dejar abandonados otros deberes por el culto no se considera justo. El zoroastrista tiene sobre sí el deber constante de esforzarse por lograr en todo el justo medio. No puede dejar abandonada la creación de Dios para dedicarse por completo al culto divino; no puede huir de las tentaciones carnales para refugiarse en la abstinencia. Se considera en todo momento un combatiente que, si se aparta de la virtud por exceso o por defecto, contribuye a que el enemigo se fortalezca.

Si bien hay formularios para la confesión de los pecados, el zoroastrismo carga a cada individuo con la responsabilidad de su propia alma. Todo lo que hace un hombre «va al puente», es decir, será pesado en la balanza cuando sea juzgado a los cuatro días de morir. Quien peca mucho sólo puede expiar sus malas obras haciendo obras buenas en proporción mayor; entre esas obras buenas pueden incluirse los actos de culto. Uno de los rasgos éticos más sobresalientes del zoroastrismo es que, en consonancia con sus doctrinas, se consideran importantes no sólo las acciones, sino también las palabras y los pensamientos. Las acciones pesan más, pero un pensamiento de ira añade algo a la carga de los pecados cometidos por el hombre, mientras que una palabra amable aumenta su tesoro en el cielo.

VII. DOCTRINA

Las doctrinas del zoroastrismo no han cambiado con respecto a las enseñanzas ortodoxas de las épocas aqueménida y sasánida, recogidas en los libros avésticos y pahlevi; pero estos libros están escritos en unos idiomas que sólo pueden entender los más instruidos entre los sacerdotes. En los actos del culto zoroástrico no hay predicación, y hasta época reciente no se contaba con un medio para la divulgación de la doctrina entre el pueblo. Además, este grupo religioso se ha preocupado de la práctica de la religión mucho más que de la teología. La enseñanza

doctrinal, por consiguiente, sólo se ha practicado en líneas muy generales.

La doctrina básica, por todos conocida, es que, si bien Ohrmazd, que es absolutamente bueno y justo, creó el mundo y todas las cosas buenas que hay en él, hay cosas que no han sido hechas por él, sino por su enemigo implacable, Ahrimán, que no está sujeto a la voluntad de Ohrmazd. El mundo, por consiguiente, es un campo de batalla permanente entre los *yazads* e innumerables demonios; los primeros tratan de impulsar y los segundos de destruir la creación de Ohrmazd.

Ya hemos visto cómo se definen el bien y el mal a nivel ético. En el plano físico, la interpretación es totalmente antropocéntrica. Los fenómenos naturales, tales como la lluvia y la sequía, el trueno y el relámpago, la sementera y la cosecha, se consideran obra de un *yazad* o un demonio según que favorezcan o perjudiquen al hombre. La suciedad, los malos olores, el desorden, el hambre, la enfermedad y la muerte son evidentemente cosas malas. Los animales domésticos, que tanto benefician al hombre, son buenos, mientras que las fieras y todas las criaturas de la noche se consideran malas. El gallo, cuyo canto pone en fuga a las tinieblas, está consagrado a *Sarosh*. Casi todos los insectos y reptiles, sean realmente dañinos o aunque sólo resulten repugnantes al hombre, se clasifican como malos, *khrafstars;* hasta el siglo XIX, los zoroastristas de Kermán celebraban una festividad anual durante la cual marchaban al desierto para matar todas las sabandijas que podían, desde serpientes venenosas hasta inofensivos lagartos. Estas acciones resultan hoy raras, ya que se insiste más en el combate moral, y los ataques positivos van dirigidos sobre todo contra la pobreza, la enfermedad y la ignorancia.

Se enseña que la lucha contra el mal es constante y en todos los terrenos; los zoroastristas llevan a la práctica esta enseñanza; se afirma claramente que Ohrmazd vencerá al final.

VIII. CONCEPTO DEL HOMBRE

1. *Creación*

Las antiguas doctrinas acerca de la creación del hombre ya no circulan entre los zoroastristas. Mashya y Mashyanag no son figuras conocidas, como Adán y Eva entre los cristianos o los judíos. Las únicas doctrinas conocidas a todos los niveles es que el hombre pertenece a la creación buena, que fue el último en la serie de las criaturas hechas por Ohrmazd, y que por naturaleza y elección está obligado a luchar en favor de su Señor y en contra del mal. Esta doctrina es a la vez orgullosa y humilde. El hombre es la corona de todas las obras de Ohrmazd, pero al mismo tiempo está vinculado con lazos de hermandad a todas las restantes cosas de la creación buena de Ohrmazd, tales como el toro, el asno y la oveja. Se tiene en especial estima al perro, como criatura que viene inmediatamente a continuación del hombre en la escala de los seres. Parece que en este punto siguen influyendo ciertas doctrinas muy

antiguas, pero indudablemente uno de los factores importantes es que el perro, por sus virtudes de fidelidad, obediencia y valor, puede considerarse como poseedor de una naturaleza moral.

2. *Naturaleza*

Uno de los rasgos más llamativos del zoroastrismo es la proximidad que, en sus doctrinas, tienen entre sí lo material y lo inmaterial, lo espiritual y lo físico. Así, un hombre virtuoso que además posea una perfecta salud corporal, que es la situación que mejor responde a la voluntad de Ohrmazd, es lo mejor que puede darse en todo el mundo creado; el hombre, sin embargo, está expuesto a los ataques no sólo morales, sino también físicos de los demonios, que pueden acarrearle enfermedad, deformidades y, en última instancia, la muerte. La antigua creencia de que la deformidad tiene un origen diabólico es motivo de que ninguna persona deforme pueda aspirar al sacerdocio; tratándose de enfermedades, se puede recurrir a la recitación del Avesta para alejar el mal. Sin embargo, independientemente de lo que fuera normal en épocas pasadas, en la actualidad no se consideran impuras ni son objeto de repulsión alguna las personas deformes o enfermas. Sin embargo, estos sentimientos son muy fuertes en lo que se refiere al derramamiento de sangre, que se considera como un ataque a la salud corporal, obra, por consiguiente, de Ahrimán. Si un sacerdote tiene una herida sangrante, no puede oficiar en ningún rito; en la estricta ortodoxia de los siglos XVI y XVII, cuando un hombre tragaba su propia sangre, por ejemplo, con ocasión de haberle sido extraída una muela, quedaba impuro. En la actualidad se mantiene esta misma creencia sobre todo con respecto a la menstruación; en las familias ortodoxas, cuando una mujer tiene sus reglas queda estrictamente aislada. La otra gran impureza es la muerte. Incluso la materia muerta procedente de un cuerpo vivo, es decir, las uñas y cabellos cortados, se considera impura y se elimina con toda clase de precauciones; un cadáver es absolutamente impuro. Según la ortodoxia, cuanto mejor ha sido un hombre, mayor capacidad de impureza tiene su cadáver, ya que ha sido necesario que, para destruirlo, se junte mayor número de demonios. Los zoroastristas, que tanta piedad muestran hacia las almas de sus difuntos, no sienten ninguna hacia sus cuerpos abandonados, que se consideran como *nasa*, «materia en putrefacción». Las ceremonias relacionadas con el cuerpo muerto tienen por objeto, en consecuencia, limitar o impedir ritualmente la contaminación. Entre estos ritos se incluye el hacer que un perro mire repetidas veces al cadáver, ya que esa mirada tiene fuerza para disuadir a los poderes del mal. En la práctica ortodoxa nunca se deposita el cuerpo en tierra, ya que la impurificaría, sino que se deja sobre una plataforma de piedra en lo alto de una torre *(dakhma)* situada en un lugar desierto, para que sea devorado por las aves. Este procedimiento resulta práctico en Persia y en la India, y tiene varias ventajas, aparte de las doctrinales. Es democrático y barato; no se malgasta tierra laborable. Sin embargo, la presión de

otras comunidades, que sienten menos horror ante los gusanos invisibles que ante los buitres visibles, ha hecho que en Teherán y Kermán se establezcan cementerios a partir de 1920. En Yazd y sus aldeas, así como en la comunidad parsi, se mantiene la vieja costumbre, pues se ve en ella no una práctica repugnante, como han dicho repetidas veces los no zoroastristas, sino la belleza de una rápida desaparición de la carne corrompida, con los huesos limpios y expuestos al sol, a la luna y a los vientos; el disgusto que un zoroastrista ortodoxo siente ante la idea de ser enterrado bajo el suelo es muy fuerte.

3. *Destino y camino de salvación*

El destino del hombre es mantenerse siempre en la virtud para fomentar el reinado de Ohrmazd de todos los modos que le sea posible en la tierra, para así, después de la muerte, obtener un lugar en los cielos desde donde podrá velar por sus descendientes, regresar junto a ellos como espíritu para recibir sus ofrendas y tomar parte en sus alegrías. Si fracasa y el demonio le induce a hacer más obras malas que buenas, su destino será el infierno; si sus obras buenas y malas resultan equilibradas exactamente, su alma irá a un lugar intermedio, una especie de limbo. La ejecución, por sí mismo o vicariamente, de las ceremonias zoroástricas se considera como una buena acción que pesará en el platillo de las buenas obras. El descuido de los deberes religiosos contará también entre las malas acciones.

4. *Escatología personal*

Las antiguas doctrinas acerca de la escatología personal se cuentan posiblemente entre las creencias más vivas de los zoroastristas actuales. Se dice que el alma permanece durante tres días en el mismo lugar en que ocurrió el fallecimiento, incluso después de que el cuerpo ha sido trasladado a otro sitio; todo zoroastrista que acude allí para presentar por última vez sus respetos al alma hará ante ella la profunda reverencia que se reserva normalmente para Dios y que nunca se hace a ningún ser humano en vida. Durante ese plazo, si se celebran las debidas ceremonias, Sarosh protege al alma, que de otra manera se vería expuesta a las amenazas de los demonios reunidos en torno a ella. Tres veces al día se ofrecen alimentos al alma, que luego se dan a comer a un perro. (Entre el perro y los muertos hay una conexión que se remonta evidentemente al lejano pasado indo-iranio).

Al amanecer el cuarto día, el alma marcha hacia el Puente Chinvad. Allí son pesadas sus obras en presencia de los *yazads* Mihr, Rashn y Ashtad. Si las buenas obras pesan más que las malas, el alma cruza el puente, que se ha ensanchado hacia los cielos; si, por el contrario, pesan más las malas, el puente se contrae hasta quedar tan estrecho como un cabello y el alma cae en el abismo del infierno. Hay ritos cuyo objeto es fortalecer al alma en ese momento crucial que los verdaderos zoroastristas imaginan con mucha viveza.

5. *Escatología general*

Todo el zoroastrismo cree en la derrota final de Ahrimán y los demonios, así como en la resurrección corporal de todos los hombres, a la que seguirá el juicio final y la restauración definitiva del mundo del bien. En las creencias populares tardías no se dan detalles sobre esta escatología general; sin embargo, hay una festividad anual, la de Rapithwin, que, como recuerdan los antiguos libros pahlevi, celebra en el retorno de la primavera una prefiguración anual de la resurrección de los cuerpos, a través del simbolismo de la nueva vida que brota en las ramas de los árboles aparentemente muertos. Esta celebración primaveral de la resurrección se remonta evidentemente, por lo menos, hasta el período aqueménida Todo zoroastrista está obligado a su celebración, y, si bien su alcance doctrinal está hoy olvidado en gran parte, es considerada como una de las principales festividades y cada año se celebra con solemnidad y alegría.

IX. ACTUAL SITUACION RELIGIOSA

Es complicada la actual situación del zoroastrismo. Está el grupo ortodoxo, que incluye sacerdotes y laicos, ricos y pobres, ilustrados y sencillos, que se atiene a la fe y a las observancias antiguas. La escuela *Ilm-i Kshnoom* está íntimamente relacionada con esta ortodoxia, y se cuenta entre los grupos más estrictos en cuanto a la observancia de los ritos. Está el movimiento reformista, cuyos miembros tratan de mantener las doctrinas éticas, pero recortando los ritos. Algunos reformistas mezclan a las creencias zoroástricas otras doctrinas hinduistas o teosóficas. Algunos sacerdotes reformistas aceptan conversos y conceden la investidura del *kusti* a los hijos de matrimonios mixtos. Estas cuestiones apenas se han planteado en el Irán, mientras que los sacerdotes parsis ortodoxos se oponen firmemente a ambas prácticas. Además, como ocurre en cualquier religión, hay creyentes nominales, que mantienen actitudes ambiguas con respecto a la doctrina y a la práctica y que buscan a los sacerdotes principalmente con motivo de la iniciación, el matrimonio y los funerales. Finalmente, se dan también los agnósticos y ateos que, sin embargo, mantienen cierta vinculación con la comunidad, ya que los zoroastristas están ligados entre sí por la religión y la sangre, y cuando falla uno de estos vínculos puede subsistir el otro. Aun éstos, por deseo de sus familiares, admiten que a la hora de su muerte les sean aplicados los últimos ritos de la fe.

La gran época de prosperidad para esta religión fue la segunda mitad del siglo XIX, cuando se benefició del bienestar material adquirido por la comunidad, y antes de sufrir los influjos secularizantes del siglo XX, que iniciaron una obra demoledora cuyo desarrollo fue más rápido en el Irán, ya que en este país el cambio repentino en la situación de la comunidad, con la introducción de la educación secular, condujo a que los hijos de los sacerdotes abandonaran masivamente su vocación. En la actualidad apenas quedan sacerdotes en ejercicio en el Irán. Algu-

nos tienen una buena formación en cuanto a los ritos y las obligaciones cultuales, pero se ha perdido el conocimiento de los libros sagrados, exceptuando los estrictamente litúrgicos. No hay nuevos aspirantes al sacerdocio y todo parece indicar que tampoco los habrá en el futuro. Los sacerdotes no reciben estipendios, y aunque las gentes piadosas ofrecen su dinero para otras obras relacionadas con la religión, no pueden decidirse a dar el paso revolucionario de proveer a las necesidades de sus sacerdotes. Del mismo modo que disminuye el número de servicios religiosos solicitados, también descienden los ingresos de los sacerdotes. Tampoco se trata a éstos ya con el mismo respeto que cuando eran los únicos miembros de la comunidad que poseían alguna formación. Se puede afirmar, por consiguiente, que el sacerdocio quedará extinguido en el Irán junto con la actual generación.

La situación es algo menos grave en la India. Aquí, las relaciones con los sabios europeso estimularon a los sacerdotes parsis a emprender el estudio de sus propios libros religiosos; al adquirir nuevos conocimientos conservaron algo de su vieja autoridad. Pero las nuevas ciencias seculares han ejercido también su atractivo sobre los hijos de los sacerdotes. Antiguamente era el más inteligente entre los hijos de un sacerdote el que seguía la vocación de su padre. Ahora los muchachos más capaces eligen la vida secular, a menos que, excepcionalmente, uno de ellos posea un fuerte sentido de la vocación religiosa. La consecuencia es que también en la India declina rápidamente el sacerdocio, a pesar de que los sacerdotes se cuentan todavía allí por centenares. Pero los que están dispuestos a aceptar la vida dura del *yojdathragar* plenamente cualificado son cada día menos. Aunque la vida religiosa de la comunidad parece floreciente, con la disminución del número de sacerdotes no puede decirse que el zoroastrismo tenga tampoco en la India un futuro muy esperanzador.

Hay cierto número de pequeñas comunidades zoroastristas repartidas por todo el mundo, especialmente en ciudades portuarias del antiguo Imperio británico, algunas de las cuales cuentan con sacerdote y templo del fuego; pero en estos reductos aislados predominan las influencias secularizantes. Los principales centros ortodoxos son Navsari en la India, con un número todavía relativamente elevado de sacerdotes, una biblioteca de manuscritos religiosos y unas tradiciones celosamente mantenidas. Otro centro es Sharifabad en el Irán, donde los campesinos con su sacerdote, sin el apoyo de la formación literaria, mantienen sus costumbres tradicionales de manera muy notable.

X. BREVE HISTORIA DE LOS ESTUDIOS SOBRE EL ZOROASTRISMO

El zoroastrismo como religión viva permaneció desconocido para Europa hasta el siglo XVII, cuando algunos viajeros transmitieron noticias de primera mano sobre los zoroastristas iraníes y parsis. Sus antiguas escrituras fueron estudiadas por primera vez en Surat por Anquetil-

Duperron, que las leyó con ayuda de un sacerdote parsi, Dastur Darab, e hizo una traducción francesa basada en la interpretación zoroástrica tradicional. Se publicó en 1771, con valiosas notas sobre las prácticas de aquella época. El estudio del Avesta avanzó rápidamente en Europa con el descubrimiento, realizado en el siglo XIX, del parentesco estrecho entre el idioma avéstico y el sánscrito. A partir de entonces, el estudio del zoroastrismo ha sido impulsado en Europa por dos grupos de investigadores. El primero de ellos cuenta con hombres muy distinguidos que se han centrado ante todo en los mismos textos, guiados primariamente por su interés lingüístico, sin utilizar la ayuda de la religión viva. En el segundo hay un número menor que ha complementado su tarea mediante la investigación entre los parsis. En este terreno, los nombres más notables, después del mismo Anquetil, son los de J. Darmesteter (cuya traducción francesa del Avesta contiene valiosísimas notas sobre las costumbres parsis), M. Haug y E. W. West. Estos dos últimos investigadores se dedicaron al pahlevi (la lengua de la Persia sasánida y de muchos libros religiosos) y colaboraron con algunos sacerdotes parsis en la publicación de textos.

Los mismos parsis no han hecho ninguna aportación original digna de mención a los estudios avésticos desde el siglo XVIII; sin embargo, han desarrollado una valiosa tarea en pahlevi. Han publicado bastantes ediciones de textos pahlevi en Bombay; entre estos autores los nombres más destacados son los de Tehmuras Anklesaria y su hijo Behramgore, Peshotan Sanjana, M. R. Unvala y su hijo Jehangir, E. K. Antia, J. Jamasp-Asana, y sobre todo B. N. Dhabhar. Unvala y Dhabhar publicaron también los textos y traducciones de cierto número de Rivayats persas, que han aportado valiosas informaciones acerca del zoroastrismo en los siglos XVI y XVII. Otros parsis, en particular J. J. Modi, han hecho numerosas aportaciones al conocimiento de las ceremonias. En este punto, los europeos dependen por completo de las noticias comunicadas por los zoroástricos, ya que los no pertenecientes a esta religión tienen prohibido asistir a las ceremonias religiosas. Gran parte de esta obra ha sido publicada por los parsis en gujerati, para ilustración de su propia comunidad.

En Irán no ha habido investigadores pertenecientes a la comunidad zoroástrica hasta época muy reciente, cuando J. Sorushian, un dirigente seglar de Kermán, publicó en Teherán el año 1956 su *Farhang-i behdinan*, un diccionario del dialecto zoroástrico, en que se recogen muchas noticias valiosas sobre costumbres iraníes que habían permanecido desconocidas hasta el momento. Es ahora cuando empieza a valorarse con justicia la aportación de los zoroastristas iraníes en cuanto a la conservación de antiguas ceremonias que no cruzaron el mar en dirección a la India.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

Para una bibliografía general sobre la religión zoroástrica, cf. el vol. I de esta misma obra: J. Duchesne-Guillemin, *Religión del antiguo Irán.*

a) *Los parsis*

M. Haug, *Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsis* (ed. rev. por E. W. West; Bombay ^{3}1884).
D. F. Karaka, *History of the Parsis* (2 vols.; Bombay 1884).
D. Menant, *Les Parsis: histoire des communautés zoroastriennes de l'Inde* I (Annales du Musée Guimet, Bibl. d'Études 7; París 1898. La segunda parte no llegó a publicarse).
— *Un sacerdote zoroastrien à Naosari* (París 1911).
K. N. Seervai y B. B. Patel, *Parsis:* «Gazetteer of the Bombay Presidency» 9,1 (1899) 183-288.
M. M. Murzban, *The Parsis in India* (2 vols.; Bombay 1917. Edición inglesa aumentada del libro de Mlle. Menant).
S. H. Hodivala, *Studies in Parsi History* (Bombay 1920).
J. J. Modi, *The religious ceremonies and customs of the Parsees* (Bombay ^{2}1937).

b) *Los iranies*

A. V. W. Jackson, *Persia past and present* (Nueva York 1909) caps. 23-25.
E. G. Browne, *A Year amongst the Persians* (Cambridge ^{2}1926) 394ss.
D. Menant, artículo sobre *Gabars*, en ERE.
B. N. Dhabhar, *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and others* (Bombay 1932).
M. Boyce, artículos en «Acta Orientalia» (1966), JRAS (1966), BSOAS (1967-1969), *Homenaje a F. B. J. Kuiper* (1966).

R. N. DANDEKAR

Poona, India

HINDUISMO

I. PROLOGO

El hinduismo constituye en muchos aspectos un fenómeno único en la historia de las religiones. Lo cierto es que apenas puede decirse que el hinduismo sea una religión en el sentido vulgar de este término. A diferencia de la mayor parte de las religiones, el hinduismo no atribuye al concepto de dios una importancia capital. El hinduismo no es un sistema teológico, pues no hace ninguna afirmación dogmática acerca de la naturaleza de lo divino. Y sin embargo, cosa que resulta hasta cierto punto perturbadora, los hinduistas parecen con frecuencia adorar a muchos dioses, y ello a pesar de que en su mayor parte creen, de hecho, en un solo Dios como realidad última singular. Tampoco veneran los hindúes a una persona determinada como su profeta o fundador. Ni reconocen un solo libro en particular como escritura absolutamente autoritativa. Más aún, el hinduismo no considera obligatoria ninguna práctica religiosa ni confiere la calidad de dogma a ninguna doctrina. Tampoco puede identificarse el hinduismo con un determinado código moral. El hinduismo, como religión, no expresa una idea definida o unitaria. No hay una práctica religiosa o un dogma que pueda decirse universal o esencial en el hinduismo en conjunto. Ciertamente, quienes se dan a sí mismos el nombre de hinduistas puede que no tengan mucho en común por lo que se refiere a la fe o al culto. Lo que se considera esencial en un sector de la comunidad hinduista puede que no tenga tanta importancia en otro. Y a pesar de todo, el hinduismo se ha mantenido durante siglos como unidad religiosa bien definida.

Se oye decir a veces que los hindúes están obsesionados por la religión, que comparten con la mayoría de los asiáticos este rasgo de prestar una atención excesiva a las cuestiones religiosas, pero, por extraño que parezca, ellos mismos no muestran indicio alguno de compartir esa creencia. No ven en la religión algo esencialmente distinto de las restantes actividades de la vida. Para un hindú, la religión no es un deber que se le impone desde fuera y al que ha de prestar una atención especial, ni un problema singular sobre el que sea necesario reflexionar deliberadamente. Considera la vida como una totalidad integrada y sus diferentes aspectos como intrínsecamente interdependientes. Esto po-

dría explicar el hecho de que en sánscrito no haya un término para designar la religión tal como ésta se entiende vulgarmente. La palabra *dharma*, que habitualmente se emplea como sinónimo de religión, tiene un significado mucho más amplio; hablando en general, implica todo el conjunto de teorías y prácticas relativas a la realidad y a las aspiraciones de la vida material y espiritual del individuo y de la sociedad. Para un hinduista, por consiguiente, *dharma* abarca tanto como la vida misma. Puede decirse que significa todo el vivir, que, sin embargo, no es necesariamente algo idéntico en todos los aspectos para todos los que se consideran a sí mismos hinduistas.

En cierto sentido, el hinduismo es una religión ética. No fue revelada a un profeta para ser luego propagada o impuesta sobre un pueblo. Los hinduistas realmente son los que nacen y crecen en el hinduismo, y este dato del nacimiento tiene tal fuerza que muchas personas nacidas de padres hinduistas tendrán que acomodarse generalmente al hinduismo aún en el caso de que no crean en muchas de sus doctrinas y prácticas. Hoy es ya un lugar común el dicho de que el hinduismo desafía cualquier intento de definición. Difícilmente se podría afirmar que una persona puede ser calificada como hinduista con tal de que crea en ciertas doctrinas y se atenga a determinadas prácticas, o que pierda el derecho a considerarse hinduista si no acepta esas doctrinas o deja de atenerse a esas prácticas.

De tiempo en tiempo se ha intentado establecer algunos criterios para determinar qué es el hinduismo. Por ejemplo se ha señalado la creencia en la validez absoluta del Veda como un atributo característico de todo hinduista. Hoy, sin embargo, se puede ser un fiel y devoto hinduista sin necesidad de profesar esa creencia. Podrían aducirse las diversas escuelas del tantrismo como un caso bien claro. Además, esa definición resulta en última instancia singularmente vaga y confusa, ya que el Veda, tal como nosotros lo conocemos, es una colección de textos esencialmente heterogéneos y, en algunos casos, hasta contradictorios, y resultaría ciertamente difícil aceptar todo su conjunto como igualmente válido y autoritativo. Uno de los *Upanisades* caracteriza el *Rigveda*, etc. como manifestaciones de un «conocimiento interior» *(aparā vidyā)*. El Veda, por otra parte, admite toda una variedad de interpretaciones, de ninguna de las cuales puede decirse que goce de autoridad absoluta. La observancia de las normas relativas a las castas constituye ciertamente un criterio más firme. Rechazar una doctrina en particular o desviarse de determinada práctica religiosa nunca se ha considerado falta grave en un hinduista, pero el no acomodarse a las normas sobre las castas ha merecido siempre esa calificación. Sin embargo, esto no supondría más que la pérdida del estatuto como miembro de la propia casta, sin que necesariamente significara al mismo tiempo la pérdida de la condición de hinduista. Por otra parte, hemos de señalar también que se supone, con base escriturística sancionada por las costumbres, que las normas relativas a las castas dejan de tener vigencia

por lo que se refiere a determinadas clases de hinduistas, tales como la de los ascetas y los *sannyāsins*. Hablando con propiedad, es preciso distinguir entre el hinduismo como religión y el hinduismo como organización social. En este sentido resulta significativo el hecho de que, en épocas recientes, pensadores hinduistas responsables, preocupados por conservar y mantener el hinduismo como religión, consideren el sistema de castas como una verdadera maldición y aboguen abiertamente por que sea abolido. Podríamos notar de paso que las condiciones de la vida moderna tienden, de hecho, a suprimir las barreras de casta entre los hinduistas. En consecuencia, el respeto de las normas tradicionales sobre las castas ya no puede ser considerado como un criterio universalmente válido de hinduismo. La creencia en la santidad de la vaca y el brahmán son rasgos demasiados superficiales como para tomarlos en serio en este contexto. Tampoco se puede hablar de sacramentos obligatorios para todos los hinduistas. Las doctrinas sobre *atman*, *karma*, *samsāra* y *moksa* podrían considerarse como axiomáticas en muchas escuelas de filosofía hinduista, pero no son ni universales ni esenciales por lo que se refiere al hinduismo como religión. Una persona puede tenerse por buen hinduista sin creer en una o en todas esas doctrinas, mientras que el hecho de aceptarlas todas no sería razón suficiente para considerar hinduista a alguien.

El término «hinduista», no lo olvidemos, es de origen extranjero. Además es más bien tardío. En realidad, casi todo lo que habitualmente se entiende por el término «hinduismo» o «religión hinduista» existía mucho antes de que se divulgaran esas denominaciones. La verdad es que el término «hinduismo» llegó a adquirir su significado socio-religioso específico y complejo sólo en época relativamente reciente. Originalmente, el término «hindú», «hinduista» parece haber tenido un valor puramente geográfico; se llamaba «hindúes» a los pueblos que vivían «al otro lado» (es decir, en la orilla oriental) del río Indo, sin mayores precisiones. Cuando este nombre se naturalizó, fue entendido durante mucho tiempo en un sentido más o menos negativo. Quienquiera que hubiese nacido en la India y no fuese musulmán, cristiano, parsi, etc. era llamado hindú. Es evidente que esta descripción negativa resulta muy poco útil. Algunas veces se ha sugerido que «hindú», «hinduista» es esencialmente un término jurídico que puede ser aplicado adecuadamente a la persona a la que corresponde ser juzgada conforme al derecho hinduista en los tribunales de la India. Pero esto sería discurrir en círculo vicioso, ya que el derecho hinduista no puede definirse sino como derecho que generalmente se aplica a los hiduistas. Más aún, el derecho hinduista no es aplicable a todos los hindúes del mismo modo y en la misma proporción. A la inversa, se advierte que todos los que se gobiernan hoy por el derecho hindú no profesan necesariamente el hinduismo. Tal es el caso, por ejemplo, de los sikhs, los jainistas y los budistas. La relación existente entre el hinduismo y el derecho hindú

en modo alguno es comparable a la que se da entre el Islam y el derecho civil musulmán.

No puede decirse, por consiguiente, que el hinduismo responda a ninguna definición teológica, verificación sociológica o caracterización jurídica. No nos queda otro remedio, por tanto, que volver a la descripción más sencilla y afirmar que es hinduista quien ha nacido de padres hinduistas y no ha abjurado *abiertamente* del hinduismo. Es indudable que esta descripción adolece de una *petitio principii*, pero teniendo en cuenta la gran antigüedad del hinduismo, puede decirse también que ese defecto es más aparente que real, y que no vicia seriamente nuestra definición. Sin embargo, no deja de plantearse en este sentido una seria dificultad por lo que respecta a los conversos recientes al hinduismo como religión. Es más, el mismo término «hinduismo» se queda sin definir.

Debido a su misma naturaleza, así como a sus orígenes y evolución, el hinduismo ha sido siempre excesivamente tolerante hacia las demás religiones y para consigo mismo. El hinduismo se ha sentido siempre más inclinado a incorporar y a asimilar que a seleccionar y eliminar. Es también una religión notablemente libre, sin el embarazo que suponen los credos, los dogmas o los ritos fijos. En el curso de su larga historia ha demostrado una capacidad de expansión casi infinita. Parece que uno de sus presupuestos básicos ha sido que, si bien las creencias y las prácticas religiosas estuvieron sujetas a diversos cambios conforme a los distintos tiempos y climas, todos pueden abarcarse en una unidad más amplia. En consecuencia, el hinduismo se ha mostrado siempre variable, elástico y receptivo. A diferencia de otras muchas religiones, proféticas o dogmáticas, y que por ello mismo tienden a mantenerse estáticas, ha demostrado a lo largo de su historia una notable capacidad de respuesta a las necesidades de diversas comunidades y a las exigencias de diferentes épocas y regiones. Nunca ha dudado en acoger nuevas escrituras, nuevos dioses y nuevas instituciones. Nada ha rechazado; y ha dado la bienvenida a todos los que han recurrido a su orientación espiritual o a su protección y apoyo social. Por ello representa diferentes niveles de fe y prácticas religiosas y diferentes etapas de evolución cultural, y ofrece una serie casi infinita de posibilidades espirituales. Ciertamente, los dos grandes méritos de hinduismo han sido su respeto hacia la capacidad espiritual específica de cada persona *(adhicāra)* y su buena disposición a concederle libertad para rendir culto a su divinidad preferida *(istadevatā)*. En este mismo sentido podríamos referirnos también a otro rasgo del hinduismo, concretamente, que el culto hinduista es de carácter más personal que comunitario. Un hindú se siente tan libre para adoptar una determinada práctica religiosa como para suscribir una doctrina concreta.

Todo esto ha tenido consecuencias muy variadas. Lo cierto es que el hinduismo rara vez se ha hecho culpable de persecución religiosa. Y también es cierto que la tendencia del hinduismo a absorber y san-

tificar cuanto se iba encontrando en su camino ha sido el motivo de que se difundiera por toda la India con rapidez y sin recurrir a ninguna actividad intencionadamente proselitista. También se puede poner en el saldo positivo del hinduismo el hecho de que la absorción religiosa que promovía fuese acompañada al mismo tiempo de una absorción y un reajuste sociales. Pero a cuenta del debe hay que poner el hecho de que su actitud más que tolerante y asimilacionista dio como resultado un deterioro de su nivel doctrinal y ritual. Y lo que quizá es más serio, por culpa de este rasgo el hinduismo se ha visto privado de la cohesión y de la personalidad característica que normalmente posee toda religión vigorosa. No es extraño, por consiguiente, que el hinduismo nunca haya alentado la formación de un estado teocrático o que rara vez se haya convertido en religión oficial de una nación.

Si tuviéramos que hablar de los rasgos característicos del hinduismo, podríamos mencionar la creencia en el complejo ideológico de *karma-samsāra-moksa* en el plano metafísico-ético y la aceptación del sistema de castas en el plano ético-social. Como consecuencia de su ignorancia original, el hombre se ve preso en todo un ciclo de existencias que viene girando desde la eternidad *(samsāra);* sus obras en el curso de una vida determinan inexorablemente la naturaleza y las condiciones de su próxima vida en una perpetua cadena de causalidad *(karma).* El *summum bonum* filosófico-religioso consiste en *moksa,* en liberarse de ese encadenamiento mediante la realización de la propia naturaleza verdadera, es decir, de la propia identidad esencial con la realidad absoluta y única. Un hinduista, por tanto, estará siempre obsesionado por el deseo de alcanzar el estado de *moksa,* y su actitud ante la vida viene generalmente determinada por su convicción de que una sola vida en todo un ciclo de existencias carece, en definitiva, de valor. Por otra parte, sin embargo, un hinduista no echa en olvido su vida individual en el mundo, sino que trata de utilizarla como base de sus esfuerzos para alcanzar el estado de *moksa.* Cree que la existencia en devenir lleva consigo una promesa de existencia esencial. Cree además, y esto es quizá lo más importante, que la manera de orientar su vida afecta vitalmente a la seguridad y la solidaridad del cuerpo social al que pertenece. Puede decirse que la preocupación capital del hinduismo es lograr la adecuada coordinación entre el ideal ético-filosófico de *moksa* y el ideal ético-social de *dharma,* que, a su vez, se juzga expresado como en su versión más típica en la forma de *varnāsrama-dharma* y del que se afirma que confiere a la existencia fenoménica su sentido y su finalidad. *Moksa,* se afirma, es una meta que teóricamente puede ser alcanzada por cualquier individuo con su propio esfuerzo, mientras que *dharma* sólo es asequible desde una situación social dada.

Otro problema, que ha ocupado lugar destacado en la historia del hinduismo, y que, en última instancia, es como un reflejo de la cuestión a que antes hemos aludido, se refiere al conflicto que media entre el *dharma,* o estilo de vida prescrito en los textos escriturísticos, y el

dharma absoluto o eterno que se revela al iluminado y del que el *dharma* tradicional intenta dar tan sólo una expresión práctica. Viene a ser algo parecido al conflicto existente entre «derecho» y «justicia». La postura del hinduismo al respecto es ambivalente; por una parte, insiste en la subordinación del sentido de derecho al sentido de deber, mientras que, por otra, afirma inequívocamente que, en un determinado momento de su progreso espiritual, el hombre espiritual puede dejar de lado las exigencias del *dharma* tradicional.

Recuérdese que el hinduismo no constituye un concepto o fenómeno unitario y mucho menos una estructura monolítica. Resultaría, por consiguiente, muy difícil hacer una afirmación aplicable sin excepción alguna al hinduismo como un todo. La verdad es que el hinduismo puede ser tan imprevisible como la misma naturaleza humana. Todo estudio del hinduismo desembocará inevitablemente en un análisis de las distintas castas y sectas hinduistas. La sociedad hinduista se halla dividida horizontalmente en castas y verticalmente en sectas religiosas, pero ha de tenerse en cuenta que la estratificación horizontal ha sido originalmente más rígida y más exclusivista que la vertical.

El hinduismo se presenta marcado por diversas paradojas y polaridades. Por ejemplo, insiste en la igualdad religiosa de todos los hombres, pero al mismo tiempo no sólo tolera, sino que fomenta de hecho una rígida jerarquía social. Permite una absoluta libertad en materias de fe, pero impone una absoluta conformidad con las normas relativas a las castas. Pero lo más llamativo es que, si bien las castas inferiores sufren las consecuencias de una postergación en las esferas religiosa y social, resulta que cuanto más baja es una casta, suele ser también más conservadora y conformista en el terreno de lo religioso. El hinduismo tampoco insiste en una determinada forma de culto, pero esta misma actitud ha dado origen a un verdadero exceso de prácticas religiosas. Paralelamente, por otra parte, el hinduismo considera a dios como algo superfluo, al mismo tiempo que fomenta un teísmo profundamente emocional como la más noble forma de la religiosidad. Por una parte establece las más rigurosas austeridades y penitencias para mantener la disciplina religiosa, pero al mismo tiempo parece autorizar diversos ritos orgiásticos y sensuales. Exalta los conceptos de *moksa*, *jñāna* y *samnyāsa* como los más elevados ideales religiosos, pero al mismo tiempo prescribe unos rituales minuciosos que se juzgan capaces de asegurar *svarga* a quien los ejecuta con exactitud.

El hinduismo no fomenta la dicotomía entre religión y filosofía. Se afirma que la filosofía compromete al hombre de manera muy profunda. Se entiende como una disciplina aplicada, no meramente teorética o contemplativa. Su finalidad es obtener unos resultados concretos y tangibles. Es significativo al respecto que los *Upanisades* y otros textos semejantes hablen frecuentemente de *vidyās* (doctrinas filosóficas pragmáticas) más que de *jñāna* (conocimiento puro, especulativo). La filosofía, por consiguiente, sé mira como una parte de la religión. Esto

podría explicar, al menos en parte, las polaridades y paradojas a que antes nos hemos referido. Pero la verdadera grandeza del hinduismo consiste en presentar todas estas paradojas y polaridades, así como los diversos niveles de doctrina y práctica, como elementos de un mismo sistema religioso perfectamente coordinado.

II. PANORAMA HISTORICO

El hinduismo no se presenta como revelado a un profeta o fundado por un mesías. No es posible, por consiguiente, hablar del origen específico de esta religión. Todo lo más que podemos hacer en este sentido es remontarnos a la etapa más primitiva de la historia de la India en que ya aparecen algunos rasgos característicos de la religiosidad hinduista tal como hoy la conocemos. No hace muchos años, los arqueólogos desenterraron toda una civilización en el valle del río Indo, primero en torno a Mohenjo Daro y luego con preferencia alrededor de Harappa. Estos descubrimientos significaron una reorientación de la historia de la India. La civilización del Valle del Indo—que en la actualidad se conoce vulgarmente con el nombre de civilización de Harappa—debió de extenderse, según se cree, entre el 4000 a.C. y el 2200 a.C. Las excavaciones realizadas en Mohenjo Daro y Harappa han proporcionado muchos materiales que arrojan luz sobre diversos aspectos de aquella civilización, incluyendo los religiosos. Ciertamente, la religión del Valle del Indo es quizá la más antigua de la India sobre la que nos es posible hacer algunas afirmaciones con apoyo de pruebas más o menos tangibles. Incluso un examen superficial nos demuestra que la religión del Valle del Indo presenta ciertos caracteres que por, una parte, la diferencian con toda claridad de la religión védico-aria, que, dicho sea de paso, se consideró durante mucho tiempo—por supuesto, erróneamente—como fuente capital del hinduismo, pero que, según puede verse hoy sin lugar a dudas, sólo ejerció un influjo superficial sobre aquella religión anterior, y, por otra parte, establecen unas dependencias estrechas y directas entre ella y lo que podríamos llamar el hinduismo clásico o histórico, cuyas ramificaciones son evidentes incluso en nuestros días. Esencialmente, por tanto, la religión del Valle del Indo es una forma del hinduismo y puede caracterizarse, para diferenciarla del hinduismo clásico o histórico, como hinduismo protohistórico. Puede afirmarse, en consecuencia, que representa la primera etapa de la historia del hinduismo.

Como puede comprenderse, las fuentes válidas para una reconstrucción de la religión del Valle del Indo resultan más bien escasas. No poseemos escritos o tradiciones populares relacionados con ella. Dependemos principalmente de ciertos objetos, como sellos y sus improntas, figuritas e imágenes de piedra descubiertas en los distintos yacimientos arqueológicos de la civilización del Valle del Indo. Pero todos esos materiales resultan sumamente esclarecedores y pueden ser pro-

vechosamente explotados si son manejados con «imaginación científica». Lo primero que llamará la atención incluso a un observador casual es que, a diferencia de la religión védica, la religión del Valle del Indo era esencialmente iconolátrica, rasgo que, digámoslo de paso, parece compartir con ella el hinduismo de los períodos más tardíos. Uno de los objetos más importantes obtenidos en las excavaciones del Valle del Indo, que se supone acertadamente muy esclarecedor en cuanto a la religiosidad de aquella época, es un sello descubierto en Mohenjo Daro en que aparece una divinidad masculina de tres rostros, desnuda y con cuernos, sentada sobre un escabel, con *penis erectus* y con los talones juntos, en una actitud que evidentemente coincide con una determinada postura de yoga. Esta divinidad aparece con un elefante, un tigre, un rinoceronte y un búfalo en torno, y con antílopes bajo el asiento. Lleva un gran número de brazaletes en cada brazo y un collar en torno al cuello, mientras que entre los cuernos aparece un tocado en forma de abanico. Aún no ha sido satisfactoriamente descifrada la inscripción de seis o siete letras que aparece en la parte superior del sello, como ocurre, en verdad, con todos los pictogramas procedentes del Valle del Indo, y no nos sirve de ayuda alguna para aclarar el verdadero carácter de esta figura. Pero los diversos detalles acumulados en la figuración de este sello parecen indicar una sola conclusión, concretamente, que la divinidad de Mohenjo Daro era similar—o quizá idéntica—al Siva del hinduismo clásico. Los tres rostros sugieren claramente el Siva *trimukha* y nos recuerdan el *trisīrsa* Mahesamurti de Elefanta. La desnudez y la actitud itifálica, que caracterizan a la figura de Mohenjo Daro, son también rasgos distintivos del Siva clásico. Siva es Yogisvara, o señor de los que practican el yoga. Este rasgo está indicado también en la figura divina del Valle del Indo, con su postura de yoga, representado además en actitud sedente sobre algo que se parece a un *padmāsana* y con los ojos dirigidos hacia la punta de la nariz.

La figura divina de Mohenjo Daro aparece con la parte superior de la cabeza ornada de dos cuernos y una especie de tocado en forma de abanico entre ellos. El predominio del toro y otros animales del mismo tipo en los sellos del Valle del Indo parece sugerir que el toro tenía una especial relación con aquella divinidad, quizá como su cabalgadura. El toro es también el animal que sirve de vehículo al Siva clásico. En muchos cultos religiosos primitivos era frecuente representar a un dios mediante su vehículo; también era frecuente transferir a la figura del dios algún atributo de su vehículo, los cuernos, por ejemplo, como en el caso que nos ocupa. Los dos cuernos de la divinidad de Mohenjo Daro aparecen en la mitología clásica hinduista, pero en forma más refinada y poética, concretamente, como una luna creciente de la que se dice que adorna la frente de Siva. El tocado en forma de abanico que aparece entre los cuernos, según se advierte en el sello de Mohenjo Daro, podría considerarse antecedente del tocado característico de Siva

en su manifestación como cazador o del cabello recogido en forma de cresta que ostenta el mismo Siva en su manifestación como asceta.

El hecho de que la divinidad del Valle del Indo aparezca rodeada de distintos animales establece una conexión directa entre aquélla y el Siva clásico en su aspecto de Pasupati, o Señor de los animales. Podemos señalar además que el Siva clásico está especialmente asociado a los animales que aparecen en el sello de Mohenjo Daro. En otra impronta de sello sobre terracota aparecida en el Valle del Indo se advierte la imagen de la misma divinidad con los tres símbolos, concretamente, el toro, el tridente y el falo, que también son símbolos específicos de Siva. Por otra parte, el gran número de piedras cónicas o cilíndricas (que representan el *linga*, u órganos masculino) y anulares (imagen del *yoni*, u órgano femenino) descubiertas en el Valle del Indo constituye una prueba evidente de que el culto fálico debió de ser un elemento importante de la religión de aquellas gentes. Es verosímil que el culto del *linga* y del *yoni* se desarrollase independientemente, pero luego se entremezclaría con los restantes elementos del complejo religioso centrado en torno al dios de Mohenjo Daro que era representado antropomórficamente. Otro rasgo común al dios del Valle del Indo y a Siva es su asociación con el culto de la Diosa Madre, el culto de la fecundidad y el culto de la serpiente. Al igual que el culto fálico, el de la Diosa Madre debió de tener también un origen independiente, pero, en una de las fases de su evolución, concretamente, como «culto de las madres», se asociaría orgánicamente con la religión del Valle del Indo. El gran número de figuritas femeninas de terracota o loza descubiertas en diferentes lugares del Valle del Indo parece probar esta suposición. Que el dios del Valle del Indo es una divinidad de la fecundidad vegetal viene confirmado por su representación, en dos sellos, con un ramillete de flores u hojas brotando de su cabeza. En otro sello, de cobre, aparece la misma divinidad en postura de yoga y con dos adoradores arrodillados a ambos lados; éstos muestran las manos juntas en actitud orante, mientras que dos serpientes enroscadas dan frente a la figura divina. No sabemos qué nombre llevaba el dios de los pobladores del Valle del Indo, pero, desde el punto de vista de la historia del hinduismo, podemos referirnos a él llamándole proto-Siva.

Hemos de afirmar que el culto de este proto-Siva constituía uno de los rasgos característicos de la religión del Valle del Indo. La verdad es que hay pruebas suficientes de que la religión del proto-Siva se difundió a lo largo y a lo ancho de la India prevédica; por supuesto, en las diferentes zonas se subrayaron unos u otros aspectos de la personalidad y el carácter de aquel dios. En su versión protodravídica, por ejemplo, este dios es celebrado como el «rojo», recibiendo efectivamente el nombre de Siva (término que en protodravídico significa precisamente «rojo»). Las prácticas religiosas relacionadas con Siva consistían principalmente en *pūjā* (término derivado del protodravídico, que significa originalmente el acto de embadurnar la imagen del dios, posi-

blemente con la sangre de los sacrificios, con lo que se confirmaría el color «rojo» del dios) y *bali* (que originalmente significa la ofrenda de sacrificios crudos, como la carne sin cocinar). Aparte de estas imágenes horribles, enrojecidas con sangre, parece que el dios de los protodrávidas recibía culto bajo otras dos formas, concretamente, las de falo y toro. También es de suponer que en el Sur de la India prevaleció el culto de las «madres» sobre el de la Diosa Madre. Ciertamente, esta religión, que podríamos caracterizar como específicamente del sur de la India, se centraba en torno a las *grāmadevatās*, o divinidades femeninas de cada aldea.

Como antes hemos visto, en la versión del estado religión prevédica y no aria practicada en el Valle del Indo se destacaban la figuración antropomórfica del dios, su señorío sobre los animales, su dominio del yoga, su carácter de cazador selvático y su asociación con los cultos de la serpiente y de la fecundidad y con el toro. Además, esta versión del proto-Siva conocida en el Valle del Indo estaba vitalmente conectada con los cultos de la Diosa Madre y del falo.

Hay además otros dos aspectos del proto-Siva a los que parece aludir un texto védico, concretamente, el *Satapatha-Brāhmana*. Según este *Brāhmana*, el proto-Siva era celebrado por los pracyas, o pueblo de la India Oriental, como Sarva, y como Bhava por los vahihikas o los bahlikas en el Noroeste.

La religión del proto-Siva, que según lo dicho enraizó profundamente en diferentes partes de la India, parece haber sido temporalmente relegada a la sombra durante el paréntesis en que la religión ario-védica extendió firme y rápidamente su influjo. En todo caso, aquella religiosidad prevédica y no aria no puede ser ignorada o tenida en menos, ya que, de hecho, la religión védica adoptó—o más bien, se vio obligada a adoptar—algunos de los rasgos que la caracterizaban, si bien con notoria repugnancia y oponiendo cierta resistencia. El Rudra védico representa, tanto por su nombre como por su carácter, una versión arianizada del Siva protohistórico. Algunos otros rasgos de la religión del proto-Siva se reflejan también en algunos himnos védicos, tales como los relacionados con el *muni* (es decir, el asceta en éxtasis; *Rigveda*, X.136), el *brahmacārin* (es decir, el que cumple los votos rigursos; *Atharvaveda*, XI.5) y los *vrātyas* (es decir, los adeptos del culto de la mendicidad ambulante; *Atharvaveda*, XV). Al mismo tiempo, algunos textos védicos sugieren, en términos absolutamente inequívocos, el antagonismo que oponía a los arios védicos y a los adeptos de la religión del proto-Siva, que son diversamente representados como *sivas* (los que tienen a Siva por su dios principal), *visānins* (los portadores del tocado con cuernos; *Rigveda*, VII.18,6) *sisnadevas* (adoradores del falo; *Rigveda*, VII.21,5; X.99,3) y *yatis* (ascetas que practican la penitencia, por oposición a los *risis*, o sabios domésticos del Veda; *Taittirīya Samhitā*, VI.2,7.5; *Aitareya-Brāhmana*, VII.28,1).

Los sellos y sus improntas descubiertos en el Valle del Indo prue-

ban además que en el período protohistórico prevalecían unos cultos relacionados con los animales, los árboles y el agua. Estos cultos, por una parte, señalan la diferencia entre la religión del Valle del Indo y la védica, mientras que, por otra, nos presentan aquella religión como antepasada directa del hinduismo histórico. En este mismo contexto podríamos mencionar la práctica que se observaba en el Valle del Indo, consistente en quemar aceite o incienso, sugerida por ciertos objetos en forma de copas y manchados de humo que sostienen las figuritas femeninas. La religión védico-aria desconoce en absoluto semejante práctica, mientras que la hallamos como rasgo significativo del culto hinduista clásico. Es cierto que no han sido excavados edificios que puedan considerarse propiamente como templos en los yacimientos de Mohenjo Daro o Harappa. Pero no sería inverosímil que las plantas de los santuarios, que presumiblemente se hallarían dispersos entre las restantes edificaciones, resultaran hoy imposibles de diferenciar de las correspondientes a las viviendas ordinarias. Es posible que las ciudadelas fortificadas de Mohenjo Daro y Harappa constituyan la prueba de que existían lugares para el culto, la ejecución de ciertos ritos y las asambleas religiosas. Estas construcciones podían ser a modo de torres-templos dotadas de anexos para las abluciones y lustraciones de la comunidad. El hecho de que no se hayan encontrado ídolos divinos propiamente dichos y que las numerosas figuritas y estatuillas de significado religioso hayan sido considerablemente dañadas sugiere que todo esto haya sido el resultado de la intervención iconoclástica de algunas tribus antagonistas no idolátricas.

Como antes hemos indicado, la reconstrucción del complejo religioso de la India prevédica, no aria, ha de ser necesariamente y en gran parte hipotética. Pero podemos dar por seguros dos puntos, a saber:

1) que, en la mayor parte de sus rasgos esenciales, la religión protohistórica era distinta de la religión védico-aria, y

2) que sus semejanzas con la religión hinduista clásica, especialmente con el aspecto de ésta que daba culto al dios Siva, resultan claramente inconfundibles.

De esta forma queda establecida una línea directa de relación entre aquella religión y el hinduismo clásico o histórico, de forma que es absolutamente correcto calificar a la primera como hinduismo protohistórico.

Desde el punto de vista de la historia del hinduismo en conjunto, el período védico-ario puede considerarse más o menos como un paréntesis. Es indudable que se trata de un período importante y altamente significativo, pero su ideología religiosa no ejerció en el carácter y en la formación del hinduismo histórico un cometido tan vital y consecuencias tan importantes como habitualmente se cree. En cierto sentido, el hinduismo histórico surgió como una especie de reacción frente a las peculiares circunstancias filosófico-religiosas creadas por el vedismo, especialmente en la última fase de éste. Sin embargo, la pos-

tura de los patrocinadores del hinduismo histórico fue muy realista y pragmática. Tuvieron conciencia de la profundidad y amplitud del influjo ejercido por la forma de vida y por el pensamiento védicos, y, en consecuencia, decidieron, como medida práctica, no desentenderse de aquella realidad por completo. En consecuencia, el hinduismo no sólo no se apartó de las creencias y las prácticas védicas, sino que se mantuvo fiel al Veda. Se supuso, con razón, que esta actitud, por muy externa y frágil que resultara en la práctica, habría de ser útil al hinduismo cuando entrara en relación con los movimientos religiosos considerados heréticos al comienzo del período posvédico.

La religión védica, hemos de insistir en ello, resultaba esencialmente exótica en tierra india; fue precisamente el vigor que le confería su mismo carácter exótico lo que le facilitó la tarea de derrocar rápidamente el complejo religioso de la India prevédica y no aria. Pero, como ya hemos dicho antes, no pudo borrarlo del todo. El vedismo se vio obligado a asimilar algunos de sus rasgos, aunque de mala gana, mientras que muchos otros elementos permanecieron en general adormecidos—pero muy susceptibles de una reactivación en ciertas capas de la sociedad—hasta que efectivamente resurgieron con la aparición del hinduismo.

A diferencia del hinduismo protohistórico, la religión védica puede enorgullecerse de haber producido una amplia y variada literatura, concretamente, el Veda. El término «Veda» no ha de entenderse como referido a un solo libro. Abarca, por el contrario, todo un complejo literario, cuyos autores se distribuyen a lo largo de muchas generaciones y pertenecen a distintos orígenes repartidos por zonas geográficas muy separadas entre sí, y que representan a la vez una gran diversidad de ideas, en cuanto al contenido, y formas dispares por lo que se refiere al estilo literario. Se llegó a afirmar que el Veda era *apauruseya*, es decir, que no era obra de intervención humana alguna. El Veda era eterno, y todo cuanto habían de hacer los videntes védicos era descubrirlo. Sin embargo, hemos de advertir al mismo tiempo que el Veda no se presenta a sí mismo en modo alguno como palabra divina. En consonancia con la pretensión de ser *apauruseya*, está también la de la absoluta validez del Veda. Lo cierto es que durante una larga época de la historia de la India, el Veda ocupó el lugar más elevado, infinitamente superior al que se atribuía a lo divino. Como ya se ha indicado, incluso el hinduismo histórico—aunque sólo fuera exteriormente—aceptó la validez absoluta que pretendía el Veda. También se aseguró que el Veda era la fuente capital de todo el pensamiento y la cultura de la India. Evidentemente, esta afirmación carece en absoluto de fundamento histórico. El hinduismo protohistórico nada debe al Veda, mientras que la influencia de éste sobre el hinduismo histórico es sólo formal y superficial.

Aunque el Veda es una colección de textos esencialmente variados desde el punto de vista del contenido y de la forma literaria, también

se caracteriza por la marca típica de la cultura de la India, concretamente, la unidad en la diversidad. Con vistas a un mejor conocimiento, el período cultural representado por el Veda se suele dividir en tres etapas distintas: samhítica, brahmánica, y upanisádica. Hemos de subrayar el hecho de que estas tres etapas constituyen no sólo una secuencia cronológica, sino que además guardan entre sí una notable ilación lógica. Ciertamente, es esta ilación lógica el rasgo que confiere al polifacético Veda cierto tipo de unidad. Hablando en general, los Samhitas, los Brahmanas y los Upanisadas reflejan, respectivamente, las tres fases de la religión védica, es decir, mitología y magia, ritualismo y espiritualismo. Por supuesto, esta caracterización de una ideología religiosa en modo alguno puede considerarse exclusiva, puesto que se refiere tan sólo a las tendencias predominantes.

En cuanto a la primera etapa literaria del Veda, la que corresponde a los Samhitas, la tradición habla de cuatro de éstos: el *Rigveda-Samhita*, el *Atharvaveda-Samhita*, el *Samaveda-Samhita* y el *Yajurveda-Samhita*. De estos cuatro Samhitas, el *Samaveda* es esencialmente de carácter secundario y consiste en gran parte en una colección de poemas derivados del *Rigveda*, a los que se ha añadido una melodía para ser cantados ritualmente durante el sacrificio del Soma, mientras que el *Yajurveda* consiste principalmente en formularios y otros detalles relacionados con diversas prácticas rituales. En consecuencia, atendiendo a su finalidad y a las tendencias religiosas que en ellos se reflejan, se puede decir que estos dos Samhitas pertenecen, desde un punto de vista ideológico, al período brahmánico, o del ritualismo védico. Desde el punto de vista de la historia de la literatura y de la historia de la religión, por consiguiente, sólo el *Rigveda* y el *Atharvaveda* han de ser considerados como pertenecientes al período samhítico.

La ideología religiosa védica, al igual que el idioma védico, parece haber recibido su caracterización inicial durante el período en que los remotos antepasados de los arios védicos, a los que podríamos llamar proto-arios, permanecieron juntos, seguramente en la región que se extiende en torno a Balkh, antes de emprender sus tres migraciones, concretamente, hacia la región de Mitanni en el antiguo Próximo Oriente, hacia el Irán y hacia Saptasindhu, o país de los siete ríos, en la zona noroccidental de la India. Aquellas gentes vivían en estrecho contacto con la naturaleza; lo cierto es que se consideraban a sí mismas como una parte integrante de la naturaleza. De acuerdo con estas condiciones en que discurría su vida, desarrollaron un tipo de religión cósmica que entrañaba dos aspectos principales. Por una parte, se sentían abrumados por la inmensidad, el esplendor y la riqueza del mundo natural. Consecuencia de ello fue que cantaban al cielo y a la tierra—Dyavaprithivi—como sus progenitores cósmicos, y, por otra, y podemos ver en ello una evolución ideológica típicamente aria, se sentían profundamente impresionados por la regularidad inexorable de los fenómenos cósmicos, de donde dedujeron los conceptos religio-

sos de la ley cósmica, Rita, y del poderoso administrador de esa ley, Varuna. Parece que los proto-arios desarrollaron también cierto tipo de culto al fuego y un ritual rudimentario en que es de suponer que tuviera una función preeminente el jugo de la planta Soma. Como ya hemos sugerido, al correr del tiempo algunas tribus proto-arias—de las que cabría pensar, a la vista de la historia posterior, que fueron las tribus de los antepasados inmediatos de los arios védicos—emprendieron su avance migratorio hacia Saptasindhu. Pero su avance desde Balkh hasta Saptasindhu no se produjo sin contratiempos. Hubieron de hacer frente a diversos impedimentos *(virtrani)* en forma de obstáculos naturales y quizá más específicamente en forma de antagonistas humanos. Esto significa que necesitaban un tipo distinto de religión para hacer frente a las exigencias de su nueva vida. El carácter de la religión que practica un pueblo está determinado en gran parte por la forma en que ha de desarrollarse su vida. La vieja religión cósmica no respondía del todo a las nuevas circunstancias marcadas por las actividades bélicas. Los antepasados de los arios védicos, en consecuencia, adoptaron una nueva religiosidad centrada en torno a un héroe victorioso que se convirtió en un dios de la guerra, concretamente, Indra. De esta forma, cuando los arios védicos penetraron en territorio indio, su religión encarnaba tres aspectos principales: el cósmico, representado por Dyavaprithivi y Varuna-Rita; el correspondiente al culto del fuego, representado por Agni y el del héroe-dios de la guerra, personificado por Indra. La religión védica era esencialmente anicónica y consistía sobre todo en plegarias dirigidas a las distintas divinidades y en las tradiciones mitológicas que se desarrollaron en torno a ellas, además de sencillas ofrendas que se les hacían en unos ritos sacrificiales rudimentarios. Numerosas generaciones de sacerdotes-poetas debieron de estar dedicadas a la formulación de los mitos y a la composición de las plegarias. Lo cierto es que esa actividad debió de ocupar todo el tiempo que media entre la época en que los antepasados de los arios védicos vivían aún en la región de Balkh y el de su asentamiento en Saptasindhu e incluso más tarde.

Además de la religión cósmica, la religión del fuego y la religión del héroe, que corresponden a las «clases» en que se dividía la comunidad ario-védica, entre las «masas» de aquella misma comunidad debió de darse—como ocurre en todos los pueblos primitivos—una ideología religiosa caracterizada por la magia, la hechicería, la brujería, etc. Numerosas generaciones de magos-sacerdotes védicos debieron de componer fórmulas mágicas y encantamientos en relación con esta religiosidad de las masas. Una vez que los arios védicos se establecieron en Saptasindhu y cuando ya adquirieron un sentido de relativa estabilidad, seguridad y riqueza, una de las actividades más importantes que emprendieron en el campo de la religión consistió en compilar, revisar, ampliar y organizar sus tradiciones mitológicas, sus plegarias, fórmulas mágicas, etc. Es lógico pensar que todos estos materiales se halla-

rían dispersos durante la época de la estancia en Balkh y la subsiguiente migración hacia Saptasindhu. Es posible que el mismo término *samhitā*, que significa compilación y ordenación, presuponga ese estado anterior de dispersión. Como resultado de aquella actividad, se llegaría a dar forma a dos Samhitas: el primero, el *Rigveda*, que recogía sobre todo las tradiciones mitológicas y las plegarias relacionadas con la religión de las clases, y el segundo, el *Atharvaveda*, que comprendía principalmente las fórmulas y conjuros relacionados con la religión de las masas. Puede decirse, por consiguiente, que en términos generales el tema central del *Rigveda* es la mitología y que el del *Atharvaveda* es la magia.

Antes se aceptaba generalmente que la mitología védica era de carácter naturalista, es decir, que simbolizaba ante todo las fuerzas y los fenómenos de la naturaleza. Actualmente, sin embargo, se admite que el estrecho marco del naturalismo resulta absolutamente inadecuado para contener la rica variedad de la mitología védica: Por supuesto, era inevitable que los estremecedores fenómenos de la naturaleza, a cuya contemplación debían de estar acostumbrados los arios védicos, influyeran profundamente en su mitología, sus ritos y su poesía. Pero no puede decirse que aquellos fenómenos constituyeran la base exclusiva o el factor esencial de la mitología védica. También han resultado absolutamente inadecuadas otras formas de abordar la mitología védica, como la «filológica», la «etno-sociológica» o la «místico-psicológica». Tampoco resultan muy acertadas otras generalizaciones, como la de que la mitología védica es una mitología en decadencia o una mitología en gestación. La mitología védica es esencialmente evolutiva. Sus rasgos generales han ido cambiando de acuerdo con las vicisitudes por que hubo de atravesar la vida cultural del pueblo védico. Por ejemplo, puede advertirse que un determinado dios fue considerado como supremo y soberano en una época específica. La razón estaba en que el carácter y la personalidad de aquel dios respondían plenamente a lo que podríamos llamar el *ethos* de aquel período. Este es uno de los aspectos de la mitología evolutiva. Su otro aspecto consiste en que, si bien el carácter fundamental de una divinidad estaba determinado por las circunstancias peculiares en que había llegado a surgir, ese carécter no permanecía estático para siempre. Sufría diversas modificaciones de acuerdo con las circunstancias cambiantes de la vida de los arios védicos. En el curso de esa evolución, numerosos rasgos nuevos se iban acumulando gradualmente en torno a aquella divinidad, de forma que su personalidad total resultaba en último extremo enormemente compleja. Sin embargo, no es absolutamente imposible analizar el carácter complejo y la personalidad de un dios védico, aislar en sentido general los diversos elementos que integran ese carácter y después señalar aproximadamente las diversas etapas de la evolución de su personalidad.

Como antes hemos indicado, la mitología védica representaba una de las fases más antiguas de la ideología religiosa de los arios védicos.

En general, rendía culto a los progenitores divinos, Dyauh y Prithivi, pero el normal desarrollo de estas divinidades hasta convertirse en el Padre Cielo y la Madre Tierra plenamente formados parece haberse detenido en el Veda. Por otra parte, la mitología védica subrayó otro rasgo significativo relacionado con esta misma evolución, concretamente, que el universo, a pesar de ser tan extenso, no era un caos, sino un cosmos. Una ley inexorable (Rita) regía, de manera misteriosa, la actuación del macrocosmos y del microcosmos. El concepto de la ley cósmica (Rita) se convirtió en centro de todo un complejo mitológico en que se hallaban implicados Varuna, Mitra, Adityas y Aditi. Varuna, el dios «atador», mantenía unido todo el universo mediante sus cadenas *(pāsas)* y así aseguraba su funcionamiento normal. También castigaba a los transgresores de la ley con aquellas mismas cadenas. Los *pāsas* de Varuna, por consiguiente, poseían un doble significado, cosmológico y ético. Varuna podía ejercer su autoridad sobre el universo en calidad de gobernante supremo *(samrāt)* por ser *asura*, o poseedor del *asu*. El concepto de *asu* parece haber sido el más importante en la ideología religiosa védica. Lo cierto es que parece haber influido vitalmente en todo el pensamiento filosófico-religioso de la antigua India. Se creía que una potencia sustancial mágica penetraba todo el universo y que le confería, por decirlo así, vida y existencia. Esta potencia mágica servía como base esencial para los diversos aspectos de la creación: dioses, hombres, animales, árboles, etc. Había, en consecuencia, una unidad cualitativa esencial en todo el universo. La cantidad diversa de esta potencia mágica somática que poseían los diversos aspectos de la creación—dioses, hombres, animales, árboles, etc.—hacía que se diferenciaran unos de otros. Los arios védicos designaban esta potencia mágica omnipresente con el nombre de *asu*. Cuanta más cantidad de *asu* poseía un ser, tanto mayor era el poder mágico que podía esgrimir. Efectivamente, Varuna estaba en condiciones de asegurar el cumplimiento de la ley cósmica (Rita) porque, se afirmaba, era el que poseía la mayor cantidad de *asu*, porque era *asura*. De paso podemos indicar que la condición divina de los dioses védicos dependía principalmente de su participación en la potencia mágica *asu*. Mitra era precisamente una especie de *alter ego* de Varuna. Lo que Varuna era en relación con la ética cósmica lo era Mitra con respecto a la moral humana. También el nombre *mitra* se deriva de una raíz que significa «atar». Lo cierto es que la idea de «organización y regulación mediante ataduras» era el motivo central de todo este complejo mitológico.

Las condiciones de vida de los arios védicos cambiaron sustancialmente cuando emprendieron su marcha migratoria hacia Saptasindhu; fiel a su carácter evolutivo, también la mitología védica cambió de aspecto; de cósmica pasó a ser heroica. Indra, el dios de la guerra, ocupó ahora el puesto principal que hasta el momento había detentado el soberano cósmico, Varuna. Aparte de esta manifestación del carácter evolutivo de la mitología védica en conjunto, ese rasgo se hace especialmente manifiesto en la evolución de la personalidad mitológica de Indra. En

cierto sentido puede decirse que Indra es el único dios de la mitología védica que posee una verdadera mitología asociada a su figura. El punto de partida para la mitología de Indra es la mitologización de la historia. Originalmente, Indra era un héroe humano que condujo a los arios védicos en sus choques victoriosos con las tribus antagonistas, a las que se alude colectivamente en el Veda como Vritras y Dasas, así como en la consiguiente colonización de Saptasindhu y en la instauración de la hegemonía sobre los territorios conquistados. El epíteto de Indra *puramdara* («demoledor de fortalezas») sugeriría que aquel intrépido jefe guerrero de las tribus nómadas de los arios védicos fue el principal responsable de que fueran arrasados finalmente los últimos vestigios de los asentamientos fortificados de la civilización del Valle del Indo, de carácter prevédico y no ario. En este sentido adquiere especial significado la hostilidad de Indra hacia Yatis y Sisnadevas, a que antes hemos aludido. No hay que suponer, sin embargo, que todas las hazañas atribuidas a Indra en el Veda fuesen realizadas por un solo individuo. Semejante atribución es evidentemente el resultado de institucionalizar al individuo que marca una etapa característica en el proceso de mitologización de la historia.

Indra, el héroe humano que llegó a convertirse en el dios nacional de la guerra, parece dominar toda la mitología del *Rigveda*, ya que el *Rigveda-Samhitā*, tal como ha llegado hasta nosotros, está relacionado principalmente con el período de la conquista y de la colonización en la historia de los arios védicos. Ciertamente, Indra se convirtió en el símbolo de la religiosidad hierática del *Rigveda*, mientras que la situación de los restantes dioses védicos quedaba determinada conforme al tipo de relaciones que tuvieran con Indra. En el *Rigveda* hay indicios de una cierta rivalidad entre la antigua religión de Varuna y la nueva religión de Indra, pero en todo caso se presenta a Varuna como un dios que ha sido desbancado por Indra, quedando reducido a la condición de un dios de las aguas. Sin embargo, en un determinado momento de este proceso parece que hubo algún intento de establecer un compromiso entre los dos cultos religiosos. Se llegó a sugerir que las funciones respectivas de Indra y Varuna no eran antagónicas, sino complementarias, ya que Indra «vencía» y Varuna «gobernaba».

Con la derrota de Vritras y Dasas, y con la subsiguiente colonización de Saptasindhu por los arios védicos, la función histórica de Indra tocó a su fin y empezó a subrayarse su función mitológica. Ello se logró superponiendo a la figura de Indra, fundamentalmente histórico-humana, ciertos rasgos cósmicos. Indra, vencedor de los enemigos humanos, empezó a ser presentado como debelador de Vritras en la naturaleza, llegando a ser glorificado como dios de la lluvia o dios de la tormenta. La dominación de las fuerzas adversas de la naturaleza y la animación de la vida cósmica que se atribuyen a Indra no son sino una proyección a escala cósmica de un acontecimiento real de la historia de los arios védicos. En el curso de su evolución se fueron añadiendo a la mitología de Indra

otros rasgos. En casi todas las mitologías antiguas aparece en una u otra forma el mito primordial del héroe que vence al dragón. En el curso de la evolución de la mitología védica, Indra llegó a ser representado como el héroe, y su principal enemigo, Vritra, como el dragón.

Podríamos añadir también que el motivo de la mitologización de la historia puede percibirse, hasta cierto punto, también en la mitología relacionada con los Maruts, los gemelos Asvinau y los Ribhus.

Los otros dos dioses que llegaron a adquirir cierta importancia en la religión del *Rigveda* son Agni y Soma. El concepto religioso de Soma surgió ya en el período protoario, pero entonces Soma fue relacionado con el culto más que con la mitología. Originalmente, Soma era una planta específica, procedente de la montaña de Mujavat, cuyo jugo amargo desempeñaba un cometido importante en los sencillos ritos cultuales de los arios. Pero, mientras que el héroe nacional Indra evolucionó hasta convertirse en el dios de la guerra, Soma fue investido de cierto significado mitológico. Se llegó a sugerir que Indra llevaba a cabo sus hazañas heroicas gracias a la embriaguez vigorizante que le producían las ofrendas de Soma que se le hacían. Agni, al igual que Soma, tampoco tuvo mayor importancia mitológica, pero su cometido en el culto adquirió un gran relieve. Si Indra era la pieza clave de la mitología védica, Agni lo era del ritual védico. De paso, hemos de distinguir cuidadosamente el Agni mitológico del fuego ritual.

Es de suponer que junto a la religión hierática del período samhítico, de la que acabamos de ofrecer apenas unos vislumbres, existían varias formas de lo que podríamos llamar una religiosidad popular, tribal. Algunas de ellas, que no deben confundirse con los elementos de la religión de las masas a que antes nos hemos referido, parecen haberse convertido en una fuerza con la que fue preciso contar en la vida religiosa de la comunidad, hasta el punto de que los sacerdotes-poetas védicos se vieron obligados a darles un lugar en su esquema mitológico. Ello dio origen a un nuevo elemento de la mitología védica evolutiva, concretamente, a la jerarquización de los cultos populares. El procedimiento más común adoptado por los sacerdotes-poetas védicos para integrar una divinidad popular en el panteón de los dioses hieráticos consistió en asociar a aquella divinidad—quizá de manera forzada y artificial—con Indra, que se había convertido en el símbolo mismo de la religión védica hierática. Sin embargo, en el curso de semejante promoción de una divinidad popular, los sacerdotes-poetas védicos, por una parte, suprimían escrupulosamente en el carácter de aquella divinidad popular los rasgos que pudieran resultar desagradables a una mentalidad hierática refinada, mientras que, por otra, subrayaban aquellos otros que fueran capaces de sugerir, aunque fuese débil e indirectamente, una posible semejanza entre la divinidad en cuestión y otro dios hierático. Sin embargo, a pesar de estos manejos tendenciosos de los sacerdotes-poetas védicos, algunos rasgos significativos del carácter básico y esencial de aquella di-

vinidad popular no dejaron de brillar en la presentación que de ella se hizo en la mitología védica hierática.

Ejemplo claro de tal jerarquización es Visnú, originalmente un dios de la fecundidad representado en figura de pájaro, que, en el proceso de su promoción, fue artificialmente relacionado con Indra y luego pasó a ser considerado como una divinidad solar; su original figura de pájaro facilitó la transición de pájaro de la fecundidad a pájaro del sol y luego a divinidad solar. Hemos de añadir, en relación con este contexto, que la solarización, es decir, la superimposición, en un momento cualquiera y por una u otra razón, del carácter solar a unas divinidades que originalmente nada tenían que ver con el sol, fue otro rasgo habitual en la evolución de la mitología védica. Además de Visnú, también Pusan, Mitra y Savitri se vieron sometidos a esa solarización.

En el caso del Rudra védico no se produjo una jerarquización plena. Ya hemos visto cómo en el período proto-histórico se impuso en diversas zonas de la India la religión de Siva. Aunque la actitud de los arios védicos hacia esa religión, como puede colegirse de las alusiones del Veda a Yatis y Sisnadevas, era generalmente hostil, su difusión entre las gentes del pueblo era un hecho tan incontrovertible que los fautores de la religión védica no tuvieron más remedio que adaptarla de una u otra forma en su mitología. Resultado de ello fue la personalidad de Rudra, que representa la versión védica del proto-Siva. Algunos otros rasgos de la religión protohistórica de Siva han quedado reflejados en ciertos himnos védicos, como los dedicados a Muni, Brahmacharin y los Vratyas. Sin embargo, a diferencia de lo ocurrido con Visnú, parece que se mantuvo a Rudra deliberadamente aislado en la mitología y en la religiosidad védicas. En la historia, notablemente prolongada y continua, de la dominación religiosa de Siva, la aparición de Rudra ha de considerarse más bien como breve paréntesis, ya que, apenas finalizado el período védico, Siva recobró prácticamente su original posición suprema.

Lo cierto es que el aspecto de la religión védica representado por el *Rigveda* incluía principalmente tradiciones y plegarias mitológicas. Había, sin embargo, otro rasgo de importancia religiosa y filosófica que parece haber interesado a los autores del *Rigveda*, concretamente, la cosmología. Numerosos dioses védicos son presentados como responsables de la creación, ordenación y mantenimiento del universo. Ello puede explicarse por la general tendencia «asuística» de la mitología védica. Al lado, sin embargo, de esas descripciones mitológicas hay varias teorías cosmológicas típicas que han sido formuladas en el *Rigveda*. En uno de los himnos (*Rigveda*, X.121), por ejemplo, se dice que el proceso de la creación comenzó con la aparición del embrión áureo. Este himno tiene importancia también desde otro punto de vista. Refleja los sentimientos del poeta védico en torno al problema de la inadecuación de los dioses mitológicos, que los hace aparecer como si fluctuaran en las fronteras de la auténtica condición divina. Otro himno (*Rigveda*, X.90), popularmente conocido como el *Purusa-sūkta*, describe el universo como

si fuera el resultado de la autoinmolación de un dios-hombre hermafrodita. Un concepto cosmológico semejante se sugiere también a través de una peculiar alusión mitológica relativa a Yama *(Rigveda,* X.13,4). Una tercera corriente de ideas cosmológicas es la que aparece en el famoso *Nāsadīya-sūkta (Rigveda,* X.129), que, en cierto modo, anticipa la posterior especulación upanisádica en este terreno. Según este himno, la primera causa del universo era indefinible; no podía describirse como *sat,* o «ser», por ser imposible de caracterizar, ni como *asat,* o «no ser», ya que poseía la capacidad creadora. El autor de este himno de ideas profundas, aunque de formulación oscura, termina con una nota que insinúa un cierto agnosticismo.

La religión del *Rigveda* era anicónica, pero parece haber fomentado cierto tipo de culto doméstico en torno al fuego familiar, habitualmente practicado sin la intervención de sacerdotes profesionales. El ritual rigvédico, comparado con el brahmánico, posterior, era muy rudimentario. El empleo de diversas composiciones poéticas del Rigveda en conexión con los ritos sacrificiales responde a una evolución posterior; tales composiciones en modo alguno estaban originalmente destinadas a semejante uso. La religión del *Rigveda* estaba asimismo libre de la mayor parte de las extravagancias de los cultos teístas del hinduismo, si bien es cierto que en algunos himnos, como los dedicados a las relaciones personales entre Varuna y Vasistha, pueden advertirse ya los gérmenes de la doctrina de la *bhakti,* que más adelante llegaría a ser casi la marca distintiva del hinduismo clásico.

En el *Rigveda* es rara la especulación filosófica como tal, si bien no puede decirse que le sea absolutamente ajena. Uno de los rasgos más significativos de la ideología religiosa del *Rigveda* es la creencia en el poder mágico del *mantra,* o palabra pronunciada en ambiente cultual. Los *mantras* poseían una especie de potencia inexorable, y si se empleaban y pronunciaban adecuadamente, nunca dejaban de producir el efecto deseado. En el *Rigveda* se encuentran también algunos indicios de éxtasis religioso y de exaltación mística, pero probablemente ha de verse en todo ello una influencia de las prácticas religiosas del hinduismo protohistórico. Ha de advertirse muy especialmente que los arios del *Rigveda* nunca pensaron que la vida fuese una más en el círculo inacabable de las existencias y que, por consiguiente, tuviera muy poca importancia. Tampoco se creían predestinados por la ley de *karma,* con la consiguiente anulación del espíritu de iniciativa. Al contrario, su actitud general era afirmativa ante la vida, dinámica, libre de pesimismos, llena de un sentimiento de piedad genial, de empuje y alegría. Para los arios del *Rigveda,* la situación ideal en esta vida siempre fue una familia feliz, segura y próspera.

Ha de subrayarse el hecho de que, desde el punto de vista de la historia de las religiones, el *Rigveda* y el *Atharvaveda* han de considerarse contemporáneos y relacionados con la misma comunidad de los arios védicos; el *Rigveda* sería prácticamente el Veda de las clases, mientras

que el *Atharvaveda* sería el de las masas. Como es lógico, si se compara con el *Rigveda*, el *Atharvaveda* abarca un panorama más amplio y su contenido resulta más variado. Está libre del refinamiento y de la jerarquización sacerdotal que caracterizan al *Rigveda*. Su centro de interés es la vida ordinaria y el hombre común desde antes de nacer hasta después de morir, con todas sus luces y sus sombras, hasta el extremo de reflejar con frecuencia oscuras emociones y aspectos sombríos del ser humano.

Las ideas básicas del *Atharvaveda* eran que todos los seres existentes participan de la misma potencia mágica sustancial que todo lo llena, y que, por consiguiente, no tenía objeto alguno establecer diferencias, por ejemplo, entre espíritu y materia, entre lo vivo y lo muerto, entre persona y cosa, entre abstracto y concreto, y que la potencia mágica que posee un ser cualquiera—y ello constituye un rasgo de especial importancia desde el punto de vista de la religión del *Atharvaveda*—puede aumentar, disminuir o ser transferida a otro ser por medio de encantamientos y acciones rituales. Más que cualquier otro Veda, el *Atharvaveda* tiende al logro de unos objetivos definidos, prácticos, y ello, además, mediante unos procedimientos directos y tangibles. Este Veda fue originalmente conocido como *Atharvāngirasah*, nombre que indica los dos tipos de magia a que se recurría en él: la magia blanca, patrocinada por Atharvan, destinada a fomentar el bienestar, la felicidad y la seguridad del individuo, y la magia negra, patrocinada por Angiras, que significaba maldición, imprecación y exorcismo. El *Atharvaveda* contiene conjuros para curar enfermedades y la posesión diabólica, para asegurar la prosperidad, el alejamiento de todo peligro, la armonía y la influencia en la familia y en la asamblea pública, para ganarse el amor de la mujer deseada y para expiar el pecado y la impureza; también contiene plegarias para pedir vida larga, imprecaciones contra los demonios, hechiceros y demás enemigos. Otro aspecto de la magia del *Atharvaveda* es el representado por el oficio del Purohita, o capellán real, que, como su nombre sugiere, actuaba con sus ritos mágicos especiales a modo de un escudo protector «colocado delante» del rey.

Un rasgo, más bien sorprendente, del *Atharvaveda* es que contiene más materiales que podríamos llamar filosóficos que cualquier otro de los Samhitas. El hecho de que estos materiales filosóficos hayan ido a parar a un libro de magia no tiene por qué considerarse como resultado de una fusión secundaria. Téngase en cuenta que la línea divisoria entre magia y filosofía «no erudita» es muy tenue. Lo cierto es que gran parte de la filosofía upanisádica posterior puede interpretarse como la ideología mágica del *Atharvaveda* presentada con un aire más especulativo. Teniendo en cuenta el talante de los primitivos pensadores védicos, la filosofía estaba referida a unos objetivos prácticos exactamente igual que la magia. Su axioma fundamental era que el conocimiento del fin a conseguir era el medio más seguro para lograrlo efectivamente. La polari

dad que parece darse en el contenido del *Atharvaveda* resulta, por consiguiente, más aparente que real.

Hacia finales del período samhítico, los arios védicos habían logrado ya prácticamente la estabilidad política y la seguridad económica, y se hallaban socialmente organizados. El paso de una vida azarosa, aventurera y nómada a una existencia que contaba con las comodidades de un hogar no dejó de influir en su religiosidad, y más que nada en sus prácticas religiosas. Además de las sencillas plegarias, del culto al fuego y de los ritos del Soma, así como de la magia primitiva, se fue desarrollando un sistema ritual muy complicado, que pronto llegaría a ser la única forma reconocida de religiosidad. Se fijaron normas muy minuciosas y absolutamente obligatorias en relación con los distintos pormenores del ritual, tales como las del lugar y tiempo adecuados para el sacrificio, los fuegos sagrados, los sacerdotes oficiantes, las materias y utensilios aptos para ser empleados en el culto sacrificial, las divinidades, las ofrendas, los *mantras* y *daksinā*, así como los ritos de reparación y expiación por los errores o las omisiones cometidos durante el rito sacrificial. Consecuencia lógica de todo ello fue que a partir de aquel momento la iniciativa y la capacidad de actuación en los asuntos religiosos pasaron, a todos los efectos prácticos, a manos de la clase, recién constituida, de sacerdotes profesionales que se arrogaban la condición de expertos en las prácticas rituales y que, en consecuencia, se suponían en condiciónes de guiar al pueblo con autoridad en el cumplimiento de sus deberes sacrificiales. Debió de sentirse además la necesidad de unos manuales que describiesen y explicasen los numerosos detalles teóricos y prácticos de aquel sistema sacrificial tan complicado. De esa necesidad surgió, ciertamente, el conjunto de textos llamados *Brāhmanas*. Su tema central son los ritos. También el *Yajurveda* y el *Sāmaveda*, a pesar de que tradicionalmente son considerados Samhitas, son de carácter ritual, directamente el primero y el segundo desde el punto de vista del fin a que servía, mientras que los *Srauta-Sūtras*, que realmente pertenecen al período posupanisádico, tratan de consolidar y sistematizar las doctrinas de los *Brāhmanas*. Todos estos textos, en consecuencia, han de ser considerados representantes de la ideología religiosa del período brahmánico, al menos desde un punto de vista conceptual.

El texto de un *Brahmana* está constituido normalmente por dos partes, *vidhi* y *arthavāda*. La parte *vidhi* se refiere a la teoría y práctica del sacrificio, mientras que el *arthavāda* trata de justificar, glorificar y, en consecuencia, recomendar un determinado sacrificio, una parte o un rasgo concreto del mismo sacrificio que se prescribía en la parte *vidhi*.

Los sacrificios brahmánicos se clasificaban de diferentes formas. Algunos sacrificios, por ejemplo, eran considerados obligatorios *(nitya)* y otros opcionales *(kāmya)*, es decir, que se practicaban con vistas a la obtención de fines específicos. Unos sacrificios eran la norma *(prakriti)*, mientras que algunos otros representaban únicamente modificaciones de la norma *(vikriti)*. Además, atendiendo a las principales oblaciones

que habían de ofrecerse en los sacrificios, se podía hablar de sacrificios *havis* (este término se ha entendido usualmente en el sentido de leche o productos derivados de ésta o pastelillos sacrificiales hechos con harina de diferentes tipos de grano y cocidos en un determinado número de cazuelas), sacrificios animales y sacrificios del Soma. Entre los sacrificios del Soma, a su vez, había algunos cuyos ritos principales se celebraban en un solo día *(e āha)*, algunos que duraban dos o más días, hasta doce *(ahīna)*, y otros que se prolongaban indefinidamente *(sattra)*.

El oferente del sacrificio *(yajamāna)* pertenecía normalmente a una de las tres clases sociales principales, brahmanas, ksatriyas y vaisyas; también se menciona a los rathakaras (constructores de carros) como autorizados a ofrecer el sacrificio. El oficiante tenía realmente poco que hacer en la ejecución del sacrificio. La mayor parte de los ritos era iniciada y ejecutada efectivamente por sacerdotes profesionales designados al efecto. El número de los sacerdotes variaba conforme al carácter del sacrificio. Los cuatro principales eran el *adhvaryu*, habitualmente relacionado con el *Yajurveda*; intervenía en casi todo el desarrollo del rito sacrificial en beneficio del oferente; el *hotri*, dependiente del *Rigveda*, que recitaba, normalmente a petición del *adhvaryu*, los versos prescritos del *Rigveda* en relación con determinados ritos, como los de encender los fuegos sagrados y añadirles combustible; el *udgatri*, relacionado con el *Sāmaveda*, cuyo deber consistía en cantar *sāmans* al sacrificio del Soma; finalmente, el *brahman*, relacionado con el *Atharveda*, que se encargaba ordinariamente de supervisar el desarrollo de todo el rito sacrificial. Cada uno de estos sacerdotes principales tenía tres ayudantes: el *pratiprasthatri* (adscrito al *adhvaryu*), el *maitravaruna* (al *hotri*), el *subrahmanya* (al *udgatri)* y el *agnidra* (al *brahman)* como los más destacados. El rito de prender los tres fuegos sagrados—el *grāhapatya*, el *āhavanīya* y el *daksina*—señalaba el comienzo de todo ritual *srauta*. Se usaban diversos tipos de utensilios, casi todos hechos de madera, y se prescribía frecuentemente el empleo de ciertos materiales extraños (como, por ejemplo, tierra salina, tierra extraída de una topera, o procedente de las hozaduras de un cerdo). El *daksinā*, que no debía de considerarse simplemente como estipendio pagado a los sacerdotes oficiantes por sus servicio, sino que quizá tenía un significado más profundo, variaba de acuerdo con los distintos sacrificios y consistía sobre todo en reses vacunas.

Los textos rituales védicos tratan éstos y otros muchos detalles referentes a la práctica y a los procedimientos sacrificiales de manera tan minuciosa y con tal aire de seriedad, que en muchas ocasiones no parecen venir a cuento, que el resultado es dar la impresión de que en el mundo no había nada tan importante como el sacrificio, y que ningún detalle de las prácticas rituales, por mínimo o trivial que pudiera parecer, podía ser descuidado o tratado con negligencia. Un sacrificio tenía que ser perfecto hasta en los mínimos detalles, con lo que resultaría fructífero, pues si se viciaba por causa del más ligero error o deficien-

cia en su ejecución, no sólo era ineficaz, sino que podía volverse positivamente perjudicial.

Desgraciadamente, esta preocupación obsesiva de los ritualistas por las complicadas sutilezas del rito sacrificial tendió a oscurecer los aspectos más significativos de la ideología subyacente al sacrificio védico. Un sacrificio védico se consideraba como un sistema religioso autónomo. Su eficacia era independiente de cualquier otro factor extraño al mismo acto sacrificial. Las normas sacrificiales eran a la vez deterministas e inexorables. Además, el sacrificio védico se consideraba no sólo como un rito propiciatorio, sino como poseedor de un profundo significado cósmico. El acto de culto establecía una relación mágica con todo el cosmos. Un sacrificio constituía no sólo una representación en miniatura del orden cósmico, sino que además era condición necesaria para que ese mismo orden cósmico funcionara de manera adecuada. El sacrificio se puede comparar muy adecuadamente con una maquinaria de relojería a la que es preciso dar cuerda a fin de que el universo siga marchando. Nótese que los ritos del culto se ejecutaban de manera que coincidiesen exactamente con el ritmo de la naturaleza. Puede advertirse que muchos sacrificios constituían ritos anuales con vistas a la regeneración cósmica.

Otro rasgo importante de la filosofía del sacrificio era la doctrina de *bandhutā*, que trataba de establecer una especie de relación mística y mágica entre los diversos aspectos del macrocosmos y el microcosmos. Los textos de los *Brāhmanas* señalan también que para la realización eficaz del sacrificio era condición indispensable que el oferente y los sacerdotes conocieran adecuadamente el significado del correspondiente ritual. Desde un punto de vista sociológico, la institución del sacrificio védico refleja uno de los más antiguos intentos llevados a cabo en la India por conferir a las creencias y prácticas religiosas una forma definida y ordenada. Más aún, un sacrificio védico suponía un esfuerzo de colaboración que comprometía activamente a los diversos estratos de la sociedad y que ayudaba además a fomentar de ese modo —aunque, quizá, indirectamente—un cierto sentido de solidaridad entre ellos.

En la realidad, sin embargo, la glorificación exagerada del ritual brahmánico provocó una oposición intelectual y social contra la religión del sacrificio. En el período brahmánico, el sacrificio fue exaltado de manera tan extravagante que llegó a ser considerado no ya como un medio tendente a un fin, sino como un fin en sí mismo. No sólo se convirtió el sacrificio en la piedra angular sobre la que se apoyaba todo el edificio de la vida comunitaria del pueblo védico, sino que fue elevado a la condición de fuerza motriz básica de todos los fenómenos cósmicos. De ahí se derivó con toda naturalidad una situación en que los sacerdotes, que tenían en sus manos la clave de la teoría y la práctica del sacrificio, ejercieron sobre toda la comunidad una influencia intelectual y social que prácticamente equivalía a una dominación. Pero

semejante estado de cosas, obviamente, no podía prolongarse mucho tiempo. Surgió un grupo formado por pensadores libres que rechazaron la actitud de aceptación ciega, que los sacerdotes habían fomentado más o menos deliberadamente entre el pueblo, y trataron de sustituirla por una actitud de investigación sin trabas. Muchos de estos pensadores procedían de estratos sociales distintos de aquéllos a los que pertenecían los sacerdotes brahmánicos. Comenzaron por poner en tela de juicio los dos presupuestos básicos de los *Brāhmanas*, concretamente, que el Veda poseía validez absoluta y que la finalidad del Veda era exclusivamente ritualista. Afirmaron que el Veda encarnaba tan sólo un tipo inferior de conocimiento *(aparā vidyā)*, y que el sacrificio brahmánico, que insistía desordenadamente en la «forma» de la religión y no en su «espíritu», representaba una forma inferior de religiosidad *(avaram karma)*. El sacrificio, insistían estos pensadores, era un barco inseguro en el que no resultaba sensato confiar demasiado para cruzar con éxito el océano peligroso de la existencia mundana. De hecho, esta existencia mundana, incluyendo el macrocosmos y el microcosmos, era precisamente una ficción creada por la ignorancia; era el resultado de una superposición errónea de la multiplicidad a la realidad suprema subyacente que era una y única. Esta toma de conciencia mística de la propia identidad con la realidad única y definitiva—el anegamiento de la propia individualidad en la totalidad cósmica—se puso como objetivo supremo de todas las prácticas religiosas y especulaciones filosóficas. Al mismo tiempo se estableció que cada cual era libre—intelectual y socialmente—para seguir su propio camino solitario hacia ese fin. Tal es la nueva tendencia religioso-filosófica que se refleja en los *Upanisades*.

No puede decirse, sin embargo, que las doctrinas de los *Upanisades* constituyan en sí un sistema religioso-filosófico regular. Los *Upanisades* no presentan una doctrina homogénea ordenadamente desarrollada; sus especulaciones han de entenderse como las reflexiones inspiradas de unas mentes que acaban de despertarse. Lo cierto es que los pensadores upanisádicos parten de la convicción de que la realidad suprema no puede ser adecuadamente comprendida por medio del mero raciocinio. Por otra parte, el simple «conocimiento» de la realidad tampoco puede considerarse como el objetivo último del espíritu. El conocimiento debe conducir en última instancia a una experiencia mística directa de esa realidad, un estado que es diversamente descrito como *moksa* (liberación), *abhaya* (ausencia de temor), *amaritatva* (inmortalidad), etc. Además, con vistas a alcanzar ese estado, los *Upanisades* recomiendan no pocas veces el recurso a medios no racionales. En cierto sentido, por consiguiente, la filosofía upanisádica es lo que podríamos llamar adecuadamente una filosofía aplicada. Desde otro punto de vista, sin embargo, los *Upanisades* podrían considerarse como un intento de interiorizar y espiritualizar la religión. La religión de los *Upanisades*—si es que en realidad podemos hablar de tal cosa

está formada por la contemplación interior y por una experiencia espiritual más que por un culto externo o por una actividad física. Ciertamente, en último análisis, trasciende el mero intelectualismo y el moralismo, del mismo modo que se sitúa más allá de lo mítico y lo ritual.

Los *Upanisades*, que tradicionalmente reciben también el nombre de *Vedanta*, no sólo señalan el término *(anta)* del período védico *(veda)*, sino que también se pueden considerar representantes de la cota más alta *(anta)* alcanzada por la ideología védica *(veda)*. Incluso sobre el trasfondo de la sorprendente fermentación intelectual creadora que caracteriza al mundo civilizado durante unos pocos siglos en torno al año 600 a.C., puede decirse que las grandes visiones de los pensadores upanisádicos ocupan un puesto muy destacado. En el contexto de la historia religiosa de la India, sin embargo, lo que podría considerarse como exponente de vigor en las especulaciones upanisádicas desde cierto punto de vista es justamente lo que resulta su mayor debilidad desde otro ángulo de visión. El exaltado espiritualismo *(brahmavidyā)* de los *Upanisades*, por ejemplo, resbaló sobre las mentes del pueblo sencillo. Comprender adecuadamente las doctrinas monístico-idealistas de los *Upanisades* y más aún alcanzar la experiencia mística de la realidad última, en que aquéllas ponen especial énfasis, eran cosas que necesariamente exigían una elevada capacidad intelectual y una austera disciplina espiritual. Una persona ordinaria evidentemente no podía llegar a tanto. Además, el hecho de que los *Upanisades* no propusieran una doctrina filosófica consistente fue responsable de que no lograran ejercer una influencia uniforme y concentrada—y por ello más o menos permanente—sobre las mentes del pueblo. En relación con esto hemos de mencionar también el espíritu esencialmente individualista de las doctrinas upanisádicas. Los pensadores upanisádicos no parecen haberse preocupado en ningún momento de crear una cierta hermandad espiritual entre las masas. Ciertamente, ningún gran maestro upanisádico intentó nunca convertirse en dirigente espiritual del pueblo. Puede decirse que los *Upanisades* ignoraron más o menos por completo el lado práctico de las necesidades espirituales del pueblo. Dieron a éste una filosofía, o unas filosofías, que la mayoría de los individuos no estaba capacitada para comprender, pero no ofrecieron una religión, que muchos hubieran estado dispuestos a practicar. Resultado de todo ello fue que el vedismo, del que posiblemente los *Upanisades* representaban la culminación, sufrió un frenazo. El período que siguió a los *Upanisades* más importantes fue testigo de una fermentación ideológica y de la aparición e interacción de nuevas tendencias religioso-filosóficas.

El paréntesis religioso provocado por la interrupción en la continuidad de la tradición védica significó una oportunidad propicia para que se consolidaran ciertas creencias y prácticas heterodoxas o no védicas, tales como las representadas, entre otros movimientos, por el

budismo y el jainismo. Los orígenes de muchas de estas creencias y prácticas se remontan en realidad a un complejo cultural prevédico y no ario. El jainismo y el budismo se aprovecharon de la atmósfera libre en que fermentaban las ideas y de la actitud de investigación sin trabas, incluso en relación con el Veda, que habían promovido los *Upanisades*, al mismo tiempo que trataban de asimilar los puntos fuertes de éstos, pero rechazando simultáneamente sus puntos débiles. Con ello lograron ampliar rápidamente el campo a que se extendía su influjo. Por otra parte, sin embargo, el vedismo, que había echado profundas raíces en el pueblo a lo largo de su dilatada historia, tampoco había perdido del todo su vitalidad. La retaguardia de aquel gran movimiento religioso se reagrupó e hizo un gran esfuerzo por contrarrestar el avance de las fuerzas religiosas no védicas, para lo cual consolidó, reorganizó, y revitalizó en consecuencia, la forma de vida y el pensamiento védicos. Las varias ramas del saber védico, tales como la fonética, la etimología, la gramática, la métrica y la astronomía, fueron sistematizadas en forma de textos Vedanga, y—lo que es mucho más importante desde el punto de vista de la historia de las religiones—se trató de regular la vida socio-religiosa de la comunidad mediante los *Kalpasūtras*, su aspecto ritual mediante los *Srautasūtras*, el aspecto individual y doméstico mediante los *Grihyasūtras*, y el aspecto socio-político mediante los *Dharmasūtras*. Sin embargo, este movimiento «revivalista», que no parece haberse hecho popular en ningún sentido, no podía por sí mismo tener éxito en sus propósitos. De paso hemos de referirnos también, a propósito de este contexto, a una tercera corriente de ideas que se hizo notar en el período inmediatamente posterior al de los *Upanisades* mayores. Puede ser descrito a grandes rasgos como una mezcla de tendencias realistas, materialistas y seculares, por una parte, y por otra como una nueva moral que insistía en que el fin justifica los medios. Esta nueva tendencia, que tiene su mejor reflejo en el *Arthasāstra* de Kautilya, era obviamente el resultado de una reacción contra la postura exageradamente espiritualista, idealista y negadora de la vida impulsada por los *Upanisades*, así como por el jainismo y el budismo.

La cuarta tendencia religiosa que se manifestó durante este período ejerció posiblemente el impacto más fuerte en la futura historia religiosa de la India. Se trata del hinduismo clásico o histórico. Como ya hemos indicado, desde tiempos muy remotos se mantuvo al lado de la religión hierática del Veda una variedad de cultos populares, algunos de los cuales, al menos, habían logrado establecerse firmemente en el período prevédico, no ario, de la historia de la India. Sin embargo, cuando el vedismo comenzó a dominar el panorama religioso de la India, aquellos cultos quedaron lógicamente relegados a un segundo plano, si bien es cierto que no dejaron de influir, directa o indirectamente, en la evolución del vedismo en sí. Los dioses y diosas de aquellas religiones populares eran distintos de las divinidades del panteón védico. También sus prácticas cultuales diferían notablemente de las que estaban en

vigor entre los arios védicos. En una palabra, aquellas religiones populares y tribales tenían un origen claramente no védico. Al menos desde este punto de vista se hallaban más cerca de los sistemas heterodoxos de ideas a que antes nos hemos referido, aunque entre ambas actitudes mediaba un punto de diferencia fundamental. Las religiones populares y tribales cayeron pronto bajo el hechizo del vedismo, y si bien no adoptaron las creencias y prácticas religiosas de éste en una medida apreciable, se atuvieron al recurso práctico de prestar su fidelidad al vedismo, por muy superficial y nominal que aquella fidelidad resultara. Naturalmente, mientras el vedismo siguió un curso ascendente, la esfera de influencia de aquellas religiones populares quedó reducida a las respectivas tribus en que tenían sus orígenes. Su pujanza no era tanta como para hacer de ellas unas fuerzas con las que fuera preciso contar. Pero la decadencia del vedismo les presentó la oportunidad para afirmarse. Se diría, ciertamente, que los restos del vedismo en decadencia se aliaron con aquellas fuerzas religiosas en cierta medida. Caerían inmediatamente en la cuenta de que no era posible hacer frente a las nuevas tendencias heterodoxas mediante el recurso a unos esfuerzos «revivalistas». Era preciso organizar un frente popular común frente a aquéllas. En consecuencia, la mayor parte de las religiones populares tribales, con la variedad de sus dioses y sus prácticas religiosas, adquirió una cierta organización que dio como resultado un conjunto abigarrado que mantenía una cierta conjunción mediante el tenue vínculo común de la adhesión al Veda. Este es, a grandes rasgos, el origen del hinduismo histórico. Hemos de notar que el hinduismo se mantuvo por igual a distancia de la ortodoxia extrema de los revivalistas del *Sūtra-Vedānga* por un lado y de la heterodoxia extrema del jainismo y el budismo por otro. Al mismo tiempo que detuvo el avance de la ideología antivédica logró combatir el aislamiento y el exclusivismo del Veda haciendo que bajo sus banderas se acogieran grandes masas del pueblo, con lo que logró salvar la tradición védica de una extinción inminente.

Los principales rasgos característicos de este movimiento religioso pueden establecerse como sigue: Los principales dioses del vedismo hierático, como Indra y Varuna, cedieron ante los dioses populares, como Siva y Visnú-Krisna. Los *Purānas* (leyendas), tales como el de Krisna negándose a reconocer las festividades de Indra, el que narra cómo protegió los establos y los ganados de la furia de Indra, levantando para ello la montaña Govardhana, o cómo devastó el jardín de Indra y arrancó el árbol *pārijāta*, sugieren este cambio de religiosidad. Los *Upanisades*, que tradicionalmente han sido considerados como culminación del estilo de vida y de las ideas del Veda (es significativo que reciban el nombre de *Vedānta)*, ya habían sustituido los dioses samhíticos por el Absoluto suprapersonal o por el Brahman impersonal. El hinduismo, en cambio, renovó con toda decisión la religiosidad de los dioses personales, pero con una fuerte tendencia monoteísta. El dios

fue considerado ahora como esencialmente amigo y salvador. El minucioso ritual del sacrificio impuesto por los *Brāhmanas* fue sustituido por una piedad básicamente individualista *(pūjā)*, mientras que la fría y austera metafísica de los *Upanisades* cedió el puesto a la relación emotiva personal entre el dios y su devoto *(bhakti)*. Los *Upanisades* habían insistido mucho en la autorrealización *(ātmajñana)* como objetivo supremo de las aspiraciones espirituales del individuo. El nuevo hinduismo cargó el acento en la estabilidad, permanencia y espíritu solidario en la sociedad como objetivos más auténticos de la religión *(lokasamgraha)*. Las especulaciones upanisádicas se orientaban fundamentalmente hacia el estado de *moksa;* la filosofía hinduista de la vida, por su parte, puede decirse que se orientó en el sentido del *dharma*. Como consecuencia natural de todo ello, la nueva doctrina hinduista se vio dominada cada vez más por la ideología del activismo *(karma-yoga)* por oposición a la del renunciamiento *(samnyāsa)*. La verdadera religión, se afirmaba ahora, consistía en el cumplimiento de los propios deberes, en conformidad con el propio *dharma* y con la voluntad de dios, con vistas a alcanzar el estado de *lokasamgraha*. El hinduismo renunció al exclusivismo y al dogmatismo en cuestiones relacionadas con la práctica religiosa y la doctrina filosófica, tratando de establecer una grandiosa síntesis religioso-filosófica. Esta síntesis exigió un tremendo esfuerzo desde el punto de vista de la lógica, pero sirvió para mantener unidas a grandes masas de población con diferentes actitudes y trasfondos espirituales. De paso, el hinduismo impulsó un agudo sentido realista y una firme actitud práctica. Daba la impresión de creer que los preceptos morales no eran absolutos y que, si el fin era moralmente justificable, podía intentarse conseguirlo por todos los medios disponibles.

La dinastía de los Sungas de Magadha, surgida en el siglo II a.C., dio un gran impulso a este movimiento del resurgir hinduista. El jainismo, y hasta cierto punto el budismo, gozaban de la protección de los Mauryas. Especialmente el budismo alcanzó la cumbre de su gloria bajo el gran Asoka. Sin embargo, la decadencia del poderío imperial de los Mauryas fue acompañada de una disminución gradual del budismo y de la consiguiente consolidación del hinduismo popular. Cuando Pusyamitra Sunga se estableció como señor de Magadha, después de haber derrocado a su amo Maurya, celebró su victoria realizando el sacrificio brahmánico *asvamedha*. Hemos de advertir, sin embargo, que la celebración de este sacrificio brahmánico en modo alguno supone una restauración del ritual védico. Se trataba simplemente de expresar simbólicamente, por una parte, el declinar de las religiones no védicas, y, por otra, de una sumisión al Veda entendida únicamente como un pretexto en el que siempre tuvo necesidad de ampararse el hinduismo. Pocas veces se celebrarían sacrificios al verdadero estilo brahmánico en la India hinduista, y cuando los hubo, respondían a un deseo de afirmar el poderío político más que a una verdadera necesidad religiosa. Mucho

más significativa que esta resurrección formal del sacrificio brahmánico fue la consolidación y la extensión del hinduismo, claramente definido ya, a través de los poemas, que con toda propiedad han sido llamados el «Veda de las masas». A través de ellos, la religiosidad de la *bhakti*, asociada a los dioses del pueblo, llegó a las capas más bajas de la sociedad. En este período se produjo además la fragmentación del hinduismo en diversas sectas. A modo de ilustración, podríamos aludir en este contexto a datos como la inscripción de Heliodoro, embajador del rey griego Antialkidas (Antalikhita) en la corte de Bhagabhadra de Besnagar (siglo II a.C.); en este documento se alude a los Bhagavatas; también la inscripción de Ghusundi (150 a.C.) menciona la construcción de un edificio a la gloria de Vasudeva y Samkarsana; Gonfares y Vasudeva emitieron monedas con los símbolos de Saiva; finalmente, Kadfises asumió el título de Mahesvara. Podemos afirmar que los principales rasgos del hinduismo, tal como quedó definido durante el período Sunga, fueron la forma popular de la religión y la filosofía hinduistas que nos ofrece la redacción final de los poemas, especialmente el *Mahābhārata;* los ideales hinduistas de organización social y política que trata de inculcar el *Manusmriti;* la introducción del sánscrito paniniano en relación con el sánscrito védico, según se refleja en las obras de Katyayana y Patañjali.

Los rasgos característicos del hinduismo a que acabamos de referirnos tienen una excelente expresión en el *Bhagavadgītā* y en la personalidad de Krisna retratada en el *Mahābhārata.* Apenas es necesario decir que el *Mahābhārata,* en la redacción que ha llegado hasta nosotros, es el resultado de un largo proceso de amplificación, asimilación, revisión y labor redaccional. Se puede suponer que su origen está en un poema juglaresco histórico, llamado *Jaya,* cuyo tema central era la guerra de los Bharata. Con el paso del tiempo, al poema se fue añadiendo una considerable masa de materiales pertenecientes a la tradición literaria de los Sutas, que venía desarrollándose desde tiempos muy remotos paralelamente a la tradición mántrica incorporada a la literatura védica; de este modo, el antiguo poema histórico se transformó en el *Bhārata.* Pero esta transformación del *Jaya* en *Bhārata* cobró nueva importancia al añadirse otro factor, más importante desde nuestro punto de vista, concretamente, la aparición del hinduismo krisnaíta. Los patrocinadores de esta religión cayeron en la cuenta de que el poema juglaresco, que gozaba de una enorme difusión, podría servirles como vehículo inmejorable para la propagación de su ideología. En consecuencia, redactaron de nuevo el poema, de forma que el *Bhagavadgītā* se convirtió en la piedra angular de la nueva superestructura del poema, con Krisna como personaje central. Sobre esta nueva producción literaria, llamada *Bhārata,* cuyos elementos juglaresco-históricos derivaban de la antigua tradición Suta, mientras que los rasgos ético-religiosos procedían del hinduismo krisnaíta, se fueron sobreponiendo gradualmente otros materiales derivados de la sabiduría y de la cultura brahmá-

nicas, así como de diversos aspectos del hinduismo. El resultado de todo ello fue que el *Bhārata* se convirtió en el *Mahābhārata.*

El krisnaísmo fue uno de los elementos constitutivos más importantes del hinduismo histórico. No sería exagerado decir que ningún dios hinduista ha arrebatado la imaginación popular tan profundamente ni ha sido tratado con tanta profusión en la literatura y en las artes como Krisna. Resulta fácil comprobar el carácter compuesto y sincretista de la personalidad de Krisna, pero ya no lo es tanto separar sus diversos componentes. Vasudeva-Krisna, un príncipe de la dinastía Vrisni, que posiblemente fue además un dirigente religioso, había sido divinizado ya en el siglo v a.C. Proclamó una doctrina ético-religiosa que más tarde sería incorporada al *Bhagavadgītā* e incluida en el *Mahābhārata.* Hubo probablemente otro Krisna que proclamó una nueva moral para sustituir al antiguo ideal caballeresco. En el *Chāndogya-Upanisad* se menciona un Krisna, hijo de Devaki, que habría aprendido de Ghora Angirasa la doctrina de la vida del hombre como un sacrificio. Krisna, el dios pastor, era obviamente la divinidad venerada por una comunidad ganadera que había abjurado de la religión védica en que predominaba la figura de Indra. Su culto tenía por objeto la sublimación religiosa del amor sensual. Este Krisna que surgió como resultado de una mezcla en que se integran diversas corrientes ético-religiosas terminaría por ser identificado con el dios supremo, Visnú Narayana.

Puede afirmarse que el *Bhagavadgītā* es el evangelio del krisnaísmo. Ciertamente, es la más fecunda de las escrituras hinduistas. El *Bhagavadgītā* enseña que el deber capital del hombre consiste en fomentar la estabilidad, solidaridad y progreso de la sociedad *(lokasamgraha).* La sociedad sólo puede funcionar adecuadamente sobre la base de una interdependencia ética de sus varios componentes. Por tanto, el hombre, en su condición de elemento constitutivo de la sociedad, ha de procurar el fomento del proceso de *lokasamgraha* mediante una conciencia activa de sus deberes sociales. De esta forma, el *Bhagavadgītā* revistió sus enseñanzas de unos valores sociales positivos. Las obligaciones socio-éticas *(svadharma)* de las distintas clases de individuos están expresadas, según el *Bhagavadgītā,* en la doctrina sobre el esquema de los cuatro órdenes sociales *(cāturvarnya).* Hemos de notar, sin embargo, que, a diferencia de los anteriores textos brahmánicos, el *Bhagavadgītā* nunca habla de la superioridad de uno de estos órdenes sobre los otros. Lo único que hace es insistir constantemente en el valor socio-ético de este esquema. Se diría, ciertamente, que el *Bhagavadgītā* se interesa ante todo por que el hombre reconozca activamente sus deberes sociales *(svadharma);* si alude al esquema de las clases *(cāturvarnya),* lo hace casi por poner un ejemplo, con la intención de asegurar mejor, en el contexto de las circunstancias vigentes en aquella época, el reconocimiento de los respectivos deberes sociales por parte de todos los individuos.

El fomento del *lokasamgraha* mediante el cumplimiento de los pro-

pios deberes *(svadharma)* implica necesariamente un estilo de vida caracterizado por el activismo. El *Bhagavadgītā*, en consecuencia, expone con cierta amplitud el porqué y el cómo de este *karmayoga*. Lo cierto es que ese es el tema principal del poema. Trata de conjugar su ideal de *lokasamgraha* con el upanisádico de *moksa* mediante su doctrina de *anāsaktiyoga*, es decir, de la renuncia *en* la acción y no *a* la acción. El *karmayoga* del *Bhagavadgītā* no debe confundirse con el *karmakanda* de los textos ritualistas. El krisnaísmo comprendió perfectamente que el refinado y complicado sistema sacrificial nunca podría llegar a constituir la religión del pueblo. En consecuencia, propuso una forma de vida espiritual en que todos—independientemente de la casta, las creencias y el sexo—podían participar. Fue el camino de la devoción *(bhakti)*. Incluso en algunos himnos del *Rigveda*, especialmente en los dirigidos a Varuna por Vasistha (VII.86-88), pueden advertirse algunos ecos débiles de esta doctrina de la *bhakti*, que implica convicciones como la conciencia de culpabilidad por parte del devoto, su total sumisión al dios y las experiencias místicas de que goza en la compañía del dios. Pero la devoción personal hacia un dios llega a constituir uno de los rasgos más importantes de la religión únicamente en el hinduismo histórico. En su doctrina de la *bhakti*, sin embargo, el krisnaísmo ha subrayado un punto muy significativo. Ha insistido en que un verdadero *karmayogin*, es decir, quien adopta como fe personal el activismo, tal como éste aparece enseñado en el *Bhagavadgītā*, es el único que puede convertirse en un verdadero bhakta, pues, al cumplir con su *svadharma*, el *karmayogin* se pone realmente al servicio de su dios y participa en el proyecto divino. Entre otros rasgos de la doctrina del *Bhagavadgītā* podríamos mencionar también la idealización del sacrificio y la promulgación de una síntesis religioso-filosófica positiva.

Si el *Bhagavadgītā* era, en cierto sentido, el texto básico de la religiosidad y la ética hinduistas, también podemos afirmar que los *Smritis* eran los textos fundamentales que regían el comportamiento personal, familiar y social del hinduista. Si bien el término *Smriti* se utilizó en ocasiones para significar casi toda la literatura religiosa del primitivo hinduismo clásico, en contraposición al término *Sruti*, que aludía a la literatura religiosa del vedismo (o brahmanismo), el primer término se refería más específicamente a los textos versificados sobre el Dharmasastra. La obra mejor conocida entre las de este tipo es seguramente el *Manusmriti*, que puede suponerse perteneciente a la época en que el *Mahābhārata* recibía su redacción final. El *Manusmriti* comienza con una afirmación sobre cosmología, para pasar luego a establecer, en unos pocos capítulos que pueden considerarse como el núcleo esencial de esta obra, las normas de conducta de las personas que pertenecen a los distintos órdenes sociales *(varnadharma)* y a las diferentes etapas de la vida *(āsramadharma)*. Lo cierto es que, al correr del tiempo, el *varnasramadharma*, tal como se formula en el *Manusmriti*, llegó casi a identificarse con el hinduismo en conjunto. El *Manusmriti* procede

luego a exponer lo referente a la constitución política *(rājadharma)*, extendiéndose, en conexión con la administración de justicia, sobre los dieciocho títulos jurídicos. Termina aludiendo a ciertos ritos expiatorios *(prāyascittas)* y entablando una discusión trivial sobre algunos temas de carácter metafísico.

También durante este período de definición y consolidación del hinduismo como sistema socio-religioso se subrayaron especialmente ciertos conceptos típicos, como los de *pravritti* y *nivritti*, los tres *rinas*, los cuatro *purusārthas* y, sobre todo, *karma* y *samsāra*, que, posiblemente, pueden considerarse como los únicos dogmas, si es que se puede emplear tal término, del hinduismo. En relación con este contexto hay que subrayar el hecho de que, si bien la religión y la filosofía no siempre estaban claramente delimitadas en la India antigua y medieval, los diversos sistemas filosóficos del hinduismo parecen haberse desarrollado casi independientemente de la religión. En el curso de los siglos inmediatamente anteriores a la era cristiana parece haber cristalizado por primera vez en forma de sistemas filosóficos regulares y ortodoxos lo que podríamos llamar pensamiento filosófico hinduista. Estos sistemas fueron caracterizados como ortodoxos o *āstika* no porque admitieran la existencia de dios—ciertamente, para la mayor parte de ellos dios resultaba absolutamente superfluo—, sino porque, a diferencia del budismo y del jainismo, profesaban derivarse de una obligada fidelidad al Veda. La realidad es, sin embargo, que de los seis sistemas ortodoxos admitidos como tales, sólo dos, concretamente, el Purvamimamsa (representado en los *sūtras* de Jaimini) y el Uttaramimamsa (representado en los *sūtras* de Badarayana) pueden considerarse directamente relacionados con el Veda, mientras que los otros cuatro, concretamente, el Samkhya de Kapila, el Yoga de Patañjali, el Vaisesika de Kanada y el Nyaya de Gautama, se relacionaban con el Veda (si es que realmente cabe hablar de una conexión) sólo de manera forzada, tenue y esencialmente formal. Tampoco puede decirse que estos seis sistemas fueran «filosóficos» en el sentido estricto del término. El Purvamimamsa, por ejemplo, se ocupa principalmente de la metodología de la interpretación de los textos védicos, especialmente de los relativos a los ritos; el Yoga enseñaba la teoría y la práctica de la disciplina mental y espiritual, mientras que el Nyaya constituía un sistema de lógica y epistemología. Tan sólo el Uttaramimamsa, o Vedanta, el Samkhya y el Vaisesika abordaban cuestiones verdaderamente metafísicas. Sin embargo, los seis sistemas tenían algunos puntos comunes, tales como la doctrina sobre el alma, la doctrina de *karma* y la de *moksa*.

El Vedanta trataba de presentar las doctrinas, evidentemente inconsistentes y contradictorias, de los *Upanisades* como un sistema armonioso de ideas, para lo cual subrayaba, de una u otra forma, su tendencia monístico-idealista. El Samkhya era relativamente realista, y enseñaba un dualismo metafísico a base de la existencia original de dos entidades independientes, en concreto, Prakriti y Purusa, aunque, teniendo en

cuenta su suposición de que se daban numerosos Purusas, su doctrina podría calificarse realmente como pluralista. El Vaisesika era esencialmente realista, y proponía la doctrina del pluralismo atomista, que, dicho sea de paso, en modo alguno podría hacerse remontar hasta el complejo de las ideas védicas. Se comprende perfectamente por ello que el Vaisesika no tuviera mucha aceptación en el pensamiento religioso y en la literatura hinduistas. Entre el Samkhya y el Vedanta, parece ser que el primero ejerció un mayor atractivo en lo que se refiere al hinduismo clásico, como lo atestiguan la poesía y los *Purānas*. En contraste con el Vedanta, el Samkhya ofrecía un esquema más o menos racional de la evolución del mundo fenoménico a partir de los cuarenta y cuatro *tattvas;* daba además una base metafísica al Yoga, que cada vez era más popular, mientras que subrayaba la convicción de que *moksa* no implicaba la fusión del alma en el *brahman* impersonal (cosa que sugería el Vedanta), sino un estado de aislamiento de alma con respecto a Prakriti y los Purusas. Sin embargo, en su grandiosa síntesis filosófica, el *Bhagavadgītā* había tratado de sobreponer el monismo vedántico al dualismo-pluralismo del Samkhya.

La caída de los Sungas señaló el comienzo de una etapa caracterizada por una cierta vaguedad en cuanto al destino del hinduismo. Esta situación puede atribuirse a diversas circunstancias. Por una parte, no había un poder político predominante capaz de impulsar los avances del hinduismo. Fue una época de gran agitación social y de condiciones políticas inestables. No era posible, por consiguiente, alentar aquel renacer hinduista que se había iniciado a continuación de la época de los Mauryas, si bien es verdad que, según nuestras noticias, los Kanvas, los Andhras, los Bharasivas y los primeros Vakatakas hicieron algunos esfuerzos en este sentido. Las tribus extranjeras, como los griegos bactrianos, los sakas, los pahlavas y los kusanas, que invadieron la India durante este período y en ocasiones se establecieron definitivamente en el país, se repartieron, desde el punto de vista religioso, entre el budismo y el hinduismo. Estas tribus extranjeras, en su mayor parte, habían permanecido en Serindia antes de penetrar en la India, por lo que ya habían sufrido la influencia del budismo, que había tenido una amplia difusión en aquella zona. Con el paso del tiempo, sin embargo, muchas de ellas parece que se convirtieron a una u otra secta del hinduismo. Otro factor significativo que debió de afectar seriamente a la evolución del hinduismo fue la aparición, durante este período, de un enérgico rival, el budismo mahayana. El budismo hinayana, que representaba una formulación escolástica más antigua de las enseñanzas originales del Buda, no se preocupaba mucho de las especulaciones metafísicas y de las sutilezas lógicas, sino que más bien insistía en una vida de rigurosa autodisciplina y de contemplación supramundana. A diferencia del budismo hinayana, el mahayana era una religión más popular. Como dice Eliot, «tenía un carácter menos monástico que el budismo primitivo, y era más sentimental, más cálido en la caridad, más personal

en la devoción, más exuberante en el arte, en la literatura y en los ritos, más predispuesto a la evolución y al desarrollo». El mahayana, más rico en mitología, con sus enseñanzas de una devoción desprendida del yo, resultaba muy semejante al hinduismo popular de los poemas. En cierto sentido, el mahayana era al hinayana lo mismo que el hinduismo al vedismo upanisádico. En consecuencia, ejerció entre las masas un influjo más o menos semejante al del hinduismo. Sin embargo, cuando, a comienzos del siglo IV d.C., ocuparon el poder los Guptas, el hinduismo alcanzó su época de verdadero florecimiento clásico.

Una de las principales actividades religioso-literarias de la época de los Guptas fue la redacción final de los *Purānas*. Estas leyendas de la antigüedad venían circulando desde tiempos muy remotos sin haber recibido, entre tanto, una forma literaria fija. El término *itihāsapurāna*, que aparece en diferentes contextos de la literatura védica, parece referirse a la tradición literaria flotante y dinámica de los *Purānas* y no a unas obras literarias específicas. Parece, de acuerdo con las pruebas epigráficas y literarias que poseemos, que lo que podríamos considerar la primera redacción de los Puranas estaba ya hecha en los primeros siglos de la era cristiana. Esta primera redacción debe haber sido resultado de un largo proceso de reelaboración y revisión. Los mismos *purānas* definen lo que es un *purāna* diciendo que abarca cinco temas principales, concretamente, *sarga* (creación), *pratisarga* (disolución y recreación), *vamsa* (genealogías divinas), *manvantara* (épocas de Manu) y *vamsānucarita* (genealogías de los reyes). Sin embargo, ninguno de los *purānas* que conocemos puede decirse que responda a esta definición. Podemos suponer, por consiguiente, que los *pañcalaksana purānas* pertenecían a una etapa anterior del desarrollo de este género literario. Conforme se fue desarrollando este tipo de literatura se incorporaron a los *purānas* muchos otros temas que no entran en la definición *pañcalaksana* ni en la definición *dasalaksana*, que añade *vritti* (medios de vida), *raksā* (encarnaciones), *mukti* (emancipación final), *hetu (jīva* no manifestado) y *apāsraya (brahman)*. Un estudio crítico de estas adiciones demuestra claramente que el proceso de revisión y ampliación debió de continuar hasta los comienzos del período Gupta. Las creencias y prácticas del hinduismo en la época de los Guptas están, por consiguiente, mejor representadas en estas «escrituras del hombre común». Los *purānas* reflejan no sólo la cumbre del proceso de formación del hinduismo clásico, sino también los comienzos de su proliferación. Claro indicio de esta segunda tendencia es la aparición de las diversas sectas de carácter esencialmente monoteísta. Lo cierto es que a partir de este momento sólo se puede hablar de la historia del hinduismo en el sentido de historia de las sectas hinduistas, ya que, aparte de estas sectas, el hinduismo como tal no tiene en sí una entidad independiente. Digamos, en relación con ello, que las sectas pueden surgir con facilidad en el seno de unas religiones que no tienen dogmas claramente defini-

dos. De lo contrario hay peligro de que las sectas se conviertan en herejías.

Antes hemos aludido al krisnaísmo, o secta del Bhagavata, que era simplemente un aspecto del vaisnavismo. El vaisnavismo, como secta, se desarrolló en torno al dios Visnú, del que se creía que se había revelado a través de varios *avatāras*, o encarnaciones. Digamos, sin embargo, que el vaisnavismo no siempre estuvo asociado a la idea de *avatāras*. Del mismo modo que el vaisnavismo se desarrolló en torno a la figura de Visnú, que no puede decirse que hubiera pertenecido al panteón védico hierático, el saivismo se desarrolló en torno al dios prevédico, no ario, Siva. Resulta en verdad un hecho curioso el que un dios austero y ascético como Siva pudiera convertirse en objeto de un amor sentimental. Se diría que el *Svetāsvatara-Upanisad*, que trató de elevar al dios personal por encima del *brahman* impersonal, jugó con respecto al teísmo saivista primitivo el mismo papel que el *Bhagavadgītā* en el caso del primitivo teísmo bhagavata. La historia demuestra que estas dos sectas mayores del hinduismo vivieron y se desarrollaron paralelamente sin que entre ellas surgiera sentimiento alguno de rivalidad. La epigrafía y la numismática indican que la mayor parte de los soberanos Guptas eran devotos vaisnavas o bhagavatas. Chandra Gupta II, Kumara Gupta I y Skanda Gupta se definen como *paramabhāgavatas* en sus monedas. Los emblemas normalmente usados en los sellos personales y oficiales de los monarcas guptas, tales como *samkha, cakra, laksmī, garuda*, etc., indican también sus inclinaciones vaisnavistas. Pero se mantuvieron singularmente libres de cualquier aislamiento sectario. En este sentido, bastaría como prueba el hecho de que algunos emperadores guptas, que se definían como *paramabhāgavatas*, tuvieran nombres personales derivados de la secta saivista, tales como Kumara y Skanda, y el que patrocinaran, con notable imparcialidad, la edificación de santuarios vaisnavistas y saivistas.

En la historia y en la literatura aparece confirmada la aparición de muchas otras sectas menores, aparte del vaisnavismo y el saivismo, durante el período del hinduismo clásico. Algunas inscripciones guptas, por ejemplo, indican que el culto al dios sol adquirió cierta importancia durante este período. Por otra parte, los restos de los templos guptas de Padmavati y Rajgir parecen sugerir, respectivamente, el culto de los yaksas y el de los nagas. En cuanto a las obras literarias, lo cierto es que los distintos *Purānas* han de ser considerados como textos religiosos específicos de las distintas sectas del hinduismo.

Otro aspecto muy significativo de la evolución de las sectas hinduistas es el que se nos manifiesta en los *Tantras*. *Tantra* es un término genérico para designar los escritos de ciertos cultos religiosos, cuyos orígenes quizá hayan de situarse en la época prevédica, pero que comenzaron a sistematizarse y a ganar importancia dentro del hinduismo (y, en este segundo aspecto, también en el budismo) a partir del siglo v d.C. aproximadamente. No puede decirse que este género lite-

rario surgiera como una especie de oposición a los Vedas, que pretendían poseer una cierta autoridad formal con respecto al hinduismo. Se afirmaba únicamente que los Vedas habían cumplido su cometido en las etapas anteriores, pero que sus doctrinas y sus prácticas ya no decían nada en el Kaliyuga. Los *Tantras*, en consecuencia, reemplazaron a los Vedas como escritos sagrados autoritativos en la nueva era. Además, el tantrismo abría sus puertas a todos los órdenes sociales y a las mujeres. Paradójicamente, sin embargo, mientras los *Tantras* pretendían, por una parte, democratizar el hinduismo al suprimir las barreras de sexo y casta en cuestiones religiosas, por otra establecían unas normas tan estrictas para la iniciación de los *sādhakas* en sus prácticas secretas que inevitablemente se convirtieron en un culto esotérico y exclusivista. La dogmática y la ética de los *Tantras* eran más o menos parecidas a las del hinduismo brahmánico, pero tenían como rasgo distintivo sus prácticas místico-mágicas que incluían elementos como *mantra* (fórmula mágicamente eficaz), *bīja* (letra mística que constituía la parte esencial del *mantra)*, *yantra* (diagrama mágico-místico), *nyāsa* (gesto de colocar las manos sobre las distintas partes del cuerpo), *mudrā* (gesto que trata de mantener intacta la forma del *mantra)*, etc. Los *Tantras* se ocupan también de los diversos detalles de la *pūjā* y ciertos ritos orgiásticos, así como de la arquitectura y la iconografía del templo. Muchos de los *Upanisades* tardíos, sectarios, tienen el mismo carácter que los *Tantras*, y la influencia de los *Tantras* sobre algunos de los *Puranas* es innegable.

A diferencia de los Vedas, los *Tantras*, que son muy numerosos, poseen un carácter marcadamente sectario. Se relacionan principalmente con las tres sectas (Saiva, Vaisnava y Sakta); los textos tántricos pertenecientes a estas tres sectas se llaman, respectivamente, *Āgamas*, *Samhitās* y *Tantras*. Se afirma generalmente que los *Āgamas* son oriundos de Cachemira; los *Tantras*, de Bengala y la India Oriental y Nororiental; los *Samhitās*, de diversos puntos, especialmente de Bengala y la India del Sur. Hay veintiocho *Āgamas* de la secta Saiva, de los que tradicionalmente se afirma que salieron de las cinco bocas de Siva. No está claro en qué época tuvo lugar la redacción final de los *Āgamas*, pero fueron profusamente utilizados por Tirumular y otros autores tamiles, lo que hace suponer que no son posteriores al siglo VII d.C. El principal culto vaisnávico tántrico es conocido como Pañcharatra. Se mencionan tradicionalmente ciento ocho *Samhitās* del Pañcharatra, si bien en ocasiones se dan otras cifras, doscientos quince o incluso doscientos noventa. Paralelamente al vaisnavismo tántrico se desarrolló también otro culto, el Vaikhanasa. La cronología de los *Tantras* de la secta Sakta es difícil de determinar, pero hay indicios de su influencia incluso en el *Mahābhārata*, y algunos de sus elementos han sido epigráficamente documentados a partir del 424 d.C.

La época de los Guptas, por consiguiente, conoció una sólida, floreciente y multiforme expansión del hinduismo. Hemos de referirnos

aquí brevemente a ciertos rasgos característicos de este gran movimiento cultural. En primer lugar, el estudio del legado epigráfico y literario del período gupta nos dice claramente que el hinduismo clásico mantuvo en general un notable espíritu de tolerancia con respecto a las demás religiones y a las diferentes sectas que se desarrollaron en su propio seno. En segundo lugar, este vigoroso hinduismo parece haber dado un gran impulso al idioma y a la literatura sánscritos. En este sentido hemos de advertir también que el sánscrito clásico fue ampliamente—y quizá deliberadamente—empleado incluso con finalidades populares y seculares, de forma que hasta los jainistas y los budistas se sintieron en la necesidad de escribir sus obras religioso-filosóficas en sánscrito. En tercer lugar, gracias a la actividad de los juglares ambulantes, que visitaban las zonas más remotas del país bajo pretexto de las diversas peregrinaciones recomendadas por las escrituras populares, y que de este modo llevaban directamente hasta las masas el mensaje del hinduismo a través de sus recitaciones del tipo *Purāna*, el hinduismo resultó ser en aquella época una poderosa fuerza unificadora de los elementos heterogéneos de la población en un común vínculo religioso. Finalmente, de esta forma asumió el hinduismo un cometido misionero positivo. El movimiento de difusión del hinduismo en los países extranjeros había comenzado ya en el período antiguo; hay pruebas elocuentes de su expansión por el Sudeste asiático, desde Burma hasta Java y Bali, a partir, por lo menos, del siglo II en adelante, aunque muchos indicios relacionados con este punto han sido oscurecidos por el budismo que precedió y luego siguió de nuevo al hinduismo. Lo cierto es que hay noticias de una misión hinduista que penetró en el mundo helenístico, llegando hasta Egipto en época muy temprana. Esta actividad, así como la hinduización de las tribus extranjeras que iban llegando a la India, prosiguió con igual celo incluso durante el período clásico de la historia del hinduismo.

El siguiente milenio, comprendido aproximadamente entre los años 700 d.C. y 1700 d.C., se caracterizó por una constante proliferación muy vigorosa del hinduismo en distintas direcciones. El hinduismo se siguió fragmentando en nuevas sectas y sub-sectas. Ello trajo consigo una especie de dicotomía entre el hinduismo *smārta* y el hinduismo sectario. Ha de tenerse en cuenta, sin embargo, que por muy radical que haya podido ser una secta, siempre se consideraba fundamental no renunciar al credo heredado de los mayores, aunque algunas de aquellas sectas, evidentemente, surgieron por influjo de otras ideologías no hinduistas. La aparición de estas sectas solía tener lugar conforme a un esquema bastante uniforme. Un dirigente religioso iniciaba un movimiento con vistas a reformar las prácticas religiosas existentes, que se habían deteriorado al vulgarizarse, o trataba de ampliar el poder de captación del hinduismo, recurriendo para ello a una igualdad de privilegios religiosos para todas las castas y clases. En algún caso habríamos de añadir que la mayor parte de los movimientos empren-

didos para la democratización o vulgarización de la vida religiosa tendían a convertirse en exclusivistas y esotéricos. Las nuevas sectas y sub-sectas se centraban en torno a unas divinidades específicas, y adoptaban como evangelio propio las sentencias y los sermones de sus fundadores (o de sus discípulos inmediatos), que normalmente se pronunciaron no en sánscrito, sino en los idiomas hablados por el pueblo, en los cuales se conservarían después por tradición oral o escrita. No era raro que estas sectas se distinguieran entre sí por sus emblemas o por ciertos elementos de su indumentaria. De esta forma, aunque el hinduismo como tal no jura por un profeta, por un libro o por una iglesia, en cierto sentido también podría decirse que ocurría así.

Rasgo notable de estas sectas es que no surgieron para defender unos principios filosóficos específicos, sino para instaurar y propagar determinados tipos de teísmo y formas de *bhakti*. Se puede alcanzar una auténtica experiencia religiosa—tal es la conclusión a que se llegó—no a través del ritualismo mecánico o de la contemplación filosófica abstracta, sino mediante la *bhakti* que, según Renou, implicaba «una participación efectiva del alma en lo divino». Es cierto que el hinduismo nunca fue capaz de liberarse por completo de las tendencias panteístas heredadas de los *Upanisades*. Sin embargo, puede decirse también que a partir de los siglos IX-X «todo lo más vital que encierra en sí el hinduismo se ha manifestado en forma de *bhakti*». Este renacimiento de la *bhakti*, por lo que sabemos, recibió su principal impulso en la India del sur. Es de suponer que ese hecho diera origen a la tradición, conservada en el *Padmapurāna*, de que la *bhakti* nació en el país dravídico. En la India del sur se hallaban los nainars, que, a comienzos del siglo IX, desarrollaron una especie de mística sensualista en torno a Siva, y los alvars, que pocos años después, expresaron en sus cánticos en tamil una devoción profundamente emotiva e intensamente personal hacia Visnú.

Pero el culto de la *bhakti* vaisnavista tuvo una ramificación verdaramente exuberante en la India septentrional y central desde el siglo XIII al XVII. En este sentido podemos distinguir dos corrientes principales de religiosidad devocional, una relacionada con Rama y otra con Krisna. En el caso de la segunda, a su vez, pueden apreciarse dos líneas distintas de evolución, una centrada en torno a Krisna y su esposa (como la que, en general, patrocinaban los santos de Maharashtra) y la otra en torno a Krisna y su amada Radha (difundida, entre otros, por Nimbarka, Chaitanya y Jayadeva). Por lo que se refiere al saivismo, hemos de mencionar el Trika, o aspecto metafísico del saivismo, establecido en Cachemira hacia el siglo IX d.C.; la elaboración y sistematización del siddhanta saivista en la India del sur; finalmente, la aparición de diversas sectas saivistas, como la Kapalika, la Kalamukh, la Virasaiva y la Lingayata.

Paralelamente a esta proliferación de sectas y cultos, también se dio este mismo fenómeno, y con mucha intensidad, en lo que respecta a los sistemas filosóficos ortodoxos. Por ejemplo, los *Vedānta-Sūtras* de Ba-

darayana, que quizá constituyen el texto más importante y básico del Uttaramimamsa o Vedanta, fueron diversamente interpretados por los distintos comentaristas, con lo que dieron origen a otros tantos subsistemas del Vedanta. El más destacado entre estos comentaristas fue, ciertamente, Samkara (siglos VIII-IX d.C.). Sin embargo, parece que el monismo matizado *(visistādvaita)* de Ramanuja (siglo XI d.C.) ejerció fuera de los círculos eruditos un mayor ascendiente que el monismo absoluto *(kevalādvaita)* de Samkara, ya que el primero ofrecía una mejor base filosófica para la doctrina de la *bhakti*. Ciertamente, uno de los heraldos del renacimiento de la *bhakti*, concretamente, Ramananda, pertenecía a la escuela de Ramanuja. Puede afirmarse que Nimbarka (siglo XI d.C.), que, al igual que Bhaskara *(ca.* 900 d.C.), derivaba un no-dualismo dualista de los *Vedānta-sūtras*, fue el primero en reconocer desde un punto de vista filosófico el culto de Radha, mientras que Vallabha (siglos XIV-XV d.C.) subrayaba la doctrina de la gracia de dios. Madhva (siglo XIII d.C.) se singularizó al insistir en que la tríada de la filosofía ortodoxa vedántica *(prasthāna-trayī)* enseñaba el dualismo.

Un repaso a la historia del hinduismo durante este largo período nos haría ver dos hechos destacados. El primero sería que el influjo ejercido sobre el hinduismo por varias ideologías religiosas no hinduistas fue muy superficial, prácticamente deleznable. Y el segundo, que por su misma duración, esta historia nos sorprende al comprobar que sólo en raras ocasiones hubo persecución a cargo del hinduismo, contra él o en su mismo seno. La labor misionera de budistas y jainistas se desarrolló, en general, pacíficamente. Estos grupos, con el renacimiento teístico-filosófico del sur de la India, terminaron por ser más o menos absorbidos. Más agresivo fue el Islam; positivamente trató de convertir a la población hinduista, pero, negativamente, también intentó exterminarla. El choque entre hinduismo e Islam provocó, por un lado, un movimiento de solidaridad religiosa y política, mientras que, por otro, dio origen a varios intentos de lograr un acercamiento espiritual entre ambas religiones.

El siglo XVIII fue un período de estancamiento para el hinduismo. No fue muy intensa la actividad en el campo doctrinal o en el literario. Pero con la instauración del dominio británico en la India, el hinduismo tradicional hubo de hacer frente a un problema completamente nuevo, el que se planteaba al contacto con la cultura moderna, entonces en las primeras etapas de su desarrollo. Las clases educadas hinduistas reaccionaron ante este fenómeno, que se presentaba cargado de consecuencias graves y de muy largo alcance, de tres maneras típicas. Los notables éxitos logrados por la tecnología y la ciencia en Occidente, así como las nuevas filosofías de la vida a que dieron origen aquéllos, causaron un profundo impacto en cierto sector de la intelectualidad hinduista. Estos hombres estudiaron con sentido crítico la situación en que se hallaba la India y llegaron a la conclusión de que la causa radical de la pobreza material y espiritual del país—ciertamente, también pobreza espiritual,

pues, según ellos, la tan cacareada espiritualidad hinduista no aparecía por parte alguna ni en los libros ni en la práctica—estaba en la religión que tradicionalmente había practicado. Juzgaron, en consecuencia, que era preciso suprimir esa causa radical, es decir, que debían rechazar su religión. Esta repulsa de la religión adoptó dos formas. En primer lugar, significaba la renuncia al hinduismo tradicional para adoptar otra religión que se juzgaba más en consonancia con los avances modernos, concretamente, el cristianismo. La otra variedad de esta repulsa era aún más radical. Se trataba, en definitiva, de una común actitud intelectual que las múltiples fuerzas materiales habían provocado en muchos lugares del mundo civilizado. Esta variedad de repulsa insistía en que la religión debía desterrarse de todos los ámbitos del quehacer humano. Sin embargo, ninguna de estas dos formas de repulsa tuvo un apoyo masivo en la India.

El segundo tipo de reacción consistió en la tendencia, expresada con idéntica energía, a propugnar la conservación—en todo o mediante un proceso de selección—de las creencias y prácticas del hinduismo. Se afirmaba que el hinduismo tradicional no tenía por qué ser rechazado, ya que había sido, y podría seguir siendo, la fuente de inspiración y el faro orientador para millones de hindúes. Se insistía en que la espiritualidad hinduista tradicional constituía la única barrera eficaz para contener la irrupción del materialismo occidental degradante. En época reciente se han hecho más notorias tres manifestaciones de esta tendencia.

1) Están, en primer lugar, los oscurantistas, como el Varnasrama-dharma-Samgha y el Ramarajya-Parisad, que insisten en que el hinduismo tradicional, con todas sus implicaciones religiosas y socio-éticas, ha de ser preservado a toda costa. Piensan que cualquier tipo de cambio en este aspecto constituye una amenaza a la misma existencia del hinduismo.

2) El segundo grupo representante de la actitud preservacionista está integrado por el hinduismo mahasabha y el Rastriya-Svayamsevaka-Samgha. Los seguidores de estas dos organizaciones pueden ser caracterizados como nacionalistas hinduistas. No son necesariamente simpatizantes de los oscurantistas extremos. Se limitan a afirmar que el hinduismo es la religión nacional de la India. Según ellos, preservar el hinduismo equivale a mantener la solidaridad nacional del país. No se oponen, en principio, a las reformas que sean necesarias en la sociedad hinduista. Muchos de ellos insisten en la visión de un hinduismo fuerte y socialmente reestructurado. Naturalmente, estos nacionalistas se pronuncian en contra de las conversiones y a favor de la reconversión. Creen firmemente que la India perderá su personalidad esencial desde el momento en que se vea privada de los valores espirituales y sociales básicos del hinduismo, y en modo alguno están dispuestos a consentir una separación entre el hinduismo y la vida del país en conjunto. Para ellos, el hinduismo es la bandera del patriotismo.

3) Finalmente, están los fundamentalistas, cuyo lema principal es el «retorno al Veda». Los fundamentalistas creen que la religión aria en su forma más pura está expresada únicamente en el Veda. La degradación y el debilitamiento del hinduismo se deben a la acumulación de elementos no védicos que ha tenido lugar al correr del tiempo en torno al núcleo auténtico del Veda. El hinduismo habrá de renunciar tajantemente a todas las excrecencias no védicas, para que la religión aria védica se afirme de este modo en su pureza y esplendor originales. La Aryasamaja afirma además que la religión aria védica nada tiene que temer de las llamadas ciencias modernas, ya que el Veda anticipa claramente la mayor parte de esas ciencias e invenciones tecnológicas.

El tercer tipo de reacción resultante del choque entre el hinduismo tradicional y la cultura moderna se reflejó en los intentos de reformular el hinduismo a la luz de la nueva situación planteada en el mundo y en la propia India. Puede decirse que ésta es la tendencia más fuerte en la actualidad. Su origen está en la firme convicción de que el hinduismo posee por naturaleza el carácter propio de lo que podríamos llamar la religión eterna, *sanātana dharma*, y que es capaz de satisfacer adecuadamente las necesidades religiosas de cualquier época. La historia pasada del hinduismo, como indica Radhakrishnan, ofrece motivos para creer que «estará a la altura de cualquier contingencia que el futuro nos pueda traer, lo mismo en el ámbito del pensamiento que en el de la historia». Todo lo que es preciso hacer es reinterpretar el hinduismo para que responda a las circunstancias cambiantes, cosa que puede llevarse a cabo, según se afirma, sin causar violencia notable al carácter básico del hinduismo, o destacar y acentuar aquellas características que se juzguen universales y perennes, a fin de que sus enseñanzas resulten concordes con los avances modernos. Esta tendencia que propugna una nueva formulación, una reinterpretación o revisión del hinduismo se ha manifestado de diversas maneras, pero aquí nos contentaremos con aludir a tres de estas manifestaciones.

En primer lugar, se han llevado a cabo ciertos intentos, sobre todo a impulsos del ejemplo del cristianismo, de liberalizar, humanizar y racionalizar el hinduismo tradicional. El Brahma Samaja de Calcuta representa uno de esos intentos. Este movimiento trata de superar las formidables contradicciones inherentes a la forma de vida y al pensamiento hinduistas, como las que se dan entre el espíritu de renuncia y la sórdida sensualidad, entre la insistencia antinatural en la castidad y la exagerada obsesión sexual, entre el respeto morboso hacia la vida animal y la salvaje crueldad para con los seres humanos. Entre otras cosas se insiste en el monoteísmo, que se supone más racional y más favorable, desde un punto de vista práctico, a la intensificación del sentimiento religioso. Se desaconseja la idolatría, considerada como una reliquia del primitivo totemismo y una excrecencia morbosa de la religión original. Se fomenta el culto comunitario, por creerse que crea un sentimiento de integración religiosa. Finalmente, se exaltan los valores

humanos en la religión por encima de otros intereses. El Brahma Samaja, sin embargo, nunca ha llegado a constituir un movimiento de toda la India. Su influjo ha quedado limitado principalmente a Bengala, y aun así, sólo a ciertas capas de la comunidad. Por supuesto, en otras zonas del país se iniciaron movimientos semejantes al Brahma Samaja, tales como el Prarthana Samaja de Bombay, pero tampoco lograron atraer el interés del pueblo en conjunto.

El segundo movimiento que intentó reinterpretar el hinduismo a la luz de los modernos avances en la vida y en las ideas fue la Misión Ramakrishna. Bajo la inspiración del sabio y místico Ramakrishna Paramahamsa y con el fervor que le inspiró Swami Vivekananda, misionero karmayogin vedántico, la Misión, a través de sus múltiples ramas dirigidas por abnegados swamis, ha llevado adelante una notable labor en diferentes zonas del país y también en algunos centros establecidos fuera de la India. La Misión insiste especialmente en la universalidad de las enseñanzas fundamentales del hinduismo, tales como la condición divina del hombre, la no dualidad y el carácter espiritual de la realidad última, la solidaridad básica de toda existencia, la religión como elemento de realización personal y no como mera creencia y la armonía esencial de todas las religiones. Las actividades humanitarias de la Misión Ramakrishna y sus obras benéficas, especialmente en el terreno de la medicina y de la educación, así como en otros campos, merecen mención especial.

Parece, sin embargo, que la tercera tendencia de reformulación y reinterpretación del hinduismo es la que más atrae a los intelectuales hindúes en la actualidad. Lo más sorprendente es que este tipo de manifestación no ha adoptado la forma de movimiento religioso organizado a semejanza del Brahma Samaja o de la Misión Ramakrishna. Es en gran parte resultado de los esfuerzos—de carácter principalmente académico—de ciertos pensadores (entre los cuales destaca la figura de Radhakrishnan) que, «habiendo tomado conciencia de muchas imperfecciones y puntos débiles de la fe histórica, tratan de encontrar en ella, mediante un proceso de racionalización, una fe capaz de responder a las necesidades de la vida india en la época actual». Reevalúan el hinduismo en sentido racional, crítico y con una esencial orientación filosófica. Adoptan una actitud crítica atemperada por la confianza. Están convencidos de que el hinduismo tradicional no se halla en modo alguno libre de conceptos erróneos, excesos y abusos, pero creen también que todo ello no son sino excrecencias que es preciso suprimir. En el fondo posee unos principios sólidos, universales, a los que es preciso adherirse sin vacilación alguna. «Nuestros tiempos», dice Radhakrishnan, «exigen no una abdicación de los principios básicos del hinduismo, sino una nueva formulación de los mismos, con especial referencia a las necesidades de un orden social más complejo y variado». «Los grandes ideales de nuestra cultura», añade este mismo pensador, «no tienen por qué ser descartados, pero hemos de ir más allá de las fórmulas e instituciones en que se

encarnaron. No se puede invertir el curso de la historia». El cambio en lo religioso es inevitable, pero la tradición ha de mantenerse. Ciertamente, Radhakrishnan posee una más amplia visión del hinduismo. No lo considera simplemente como un credo adecuado para un sector del pueblo hindú. Mantiene la esperanza de que, si las ideas y las prácticas religiosas del hinduismo se reorganizan adecuadamente, esta religión «recuperará sus energías y la capacidad para avanzar, penetrar el mundo y fecundarlo».

Pero hemos de añadir en seguida, a modo de epílogo, que todo lo que llevamos dicho acerca del impacto de la modernidad sobre el hinduismo se refiere únicamente a la estrecha zona superior de la comunidad hinduista. La versión nacionalista, liberal, racionalizada o filosófica del hinduismo tradicional seguramente nunca llegará a calar en las masas; puede asegurarse que no ejercerá en ellas una influencia apreciable. Lo cierto es que las masas no sienten ninguna necesidad de reflexionar deliberadamente sobre la religión. Parecen sentirse contentas con la posibilidad de practicarla en la forma y amplitud en que ello les resulta factible; esto les proporciona toda la satisfacción que podían esperar.

III. CONCEPTO DE LA DIVINIDAD

Es idea generalmente aceptada que la fe en dios constituye uno de los datos esenciales de la religión. Pero lo cierto es que tal presupuesto no es válido por lo que se refiere al hinduismo en conjunto. Un examen del concepto de divinidad en los distintos períodos de la historia del hinduismo servirá para probar ampliamente esta afirmación. Empezando por el hinduismo protohistórico, ya se ha indicado que las fuentes de nuestras noticias acerca de la situación religiosa en el período no ario, prevédico, de la historia de la India son muy limitadas. Es indudable que la arqueología y las técnicas con ella relacionadas nos ofrecen ciertos vislumbres de lo que podríamos llamar el aspecto externo de la religión en aquel período. Pero, a falta de testimonios literarios o de noticias sobre la existencia y el contenido de una mitología, no es posible afirmar nada realmente importante acerca de las doctrinas y la ideología de aquella religión. Todo lo que estamos autorizados a suponer es que, si se puede conceptuar el sivaísmo posterior como una religión esencialmente monoteísta, de ahí puede deducirse alguna idea acerca de la teología del hinduismo protohistórico. Con el advenimiento del vedismo, en el panorama indio hace su aparición una nueva ideología religiosa. Afortunadamente, desde este período en adelante tenemos una rica tradición, sin apenas lagunas, de literatura religiosa que nos hace posible estudiar con todo detalle los diversos temas relacionados con la idea de dios, tales como la naturaleza de la divinidad, las relaciones de ésta con el mundo y con el yo finito en sus tres principales situaciones, concretamente, la anterior a su implicación en el mundo fenoménico, la condición encarnada y el estado siguiente de emancipación.

Por lo que se refiere al *Rigveda*, se puede adelantar que el Veda se preocupa más de la mitología que de la teología. Dicho de otro modo, parece que la mayor parte de los dioses rigvédicos han sido inventados para justificar los mitos, no que los mitos han sido inventados para justificar los dioses. Para los sacerdotes-poetas védicos, el mito es la forma primaria de captar la realidad. Lo importante es el mito, mientras que las divinidades se conciben más o menos como actores del drama mitológico. Hay acuerdo general en que los dioses védicos no son susceptibles de reducción a un determinado esquema fijo. Estos dioses, tal como fueron imaginados por los poetas védicos en diferentes contextos, resultan excesivamente fluidos e inaprehensibles. Y este rasgo de su carácter se confirma más aún por la ausencia, durante aquel período, de cualquier tentativa de representarlos en forma gráfica o plástica. Una escultura o una pintura, ciertamente, tienden a caracterizar a un dios con ciertos rasgos propios. Normalmente no puede decirse que un dios védico se presente como tal dios en sentido espiritual, moral o místico. Normalmente es proyectado mediante unos epítetos y cometidos convencionalizados. Todo cuanto en el Veda aparece bajo la rúbrica del teísmo puede afirmarse que apenas es algo más que antropomorfismo, y éste, a su vez, resulta excesivamente variable. Se diría que los dioses védicos desafían todo intento de clasificación desde cualquier punto de vista, sea regional, ritualista o funcional. Resultan demasiado vagos e impersonales como para establecer entre ellos una clasificación o para caracterizarlos de algún modo.

A pesar de todo, ya desde épocas antiguas se han hecho algunos intentos de establecer una norma o descubrir algún sistema. El *Nirukta (ca.* siglo VI a.C.) de Yaska, por ejemplo, se refiere a las teorías de ciertos escoliastas como los Nairuktas, que, apoyándose principalmente en las etimologías de los nombres de los dioses védicos, los consideraban como personificaciones de distintas fuerzas y fenómenos de la naturaleza; los Aitihasikas, según los cuales el Veda ofrecía una historia en sentido propio, pero bajo la forma de una mitología; finalmente, los Yajñikas, que en la mitología védica apenas veían otra cosa que un reflejo de los ritos védicos. La interpretación etimológico-naturalista de la mitología védica, que el mismo Yaska había propugnado, estuvo muy en boga entre los modernos vedistas, especialmente en las etapas iniciales. Se contentaban con ver en los mitos védicos una especie de paráfrasis de los fenómenos naturales. No es preciso insistir en lo inadecuado que resulta semejante punto de vista. Como en otro lugar hemos dicho, era inevitable que el pueblo védico, al vivir en estrecha comunión con la naturaleza, se dejara influir profundamente por las ideas naturalistas, pero otra cosa es afirmar que esas ideas constituyen el fundamento básico de su pensamiento religioso. Los fenómenos naturales, generalmente, no crean mitos y leyendas; la semejanza con un fenómeno natural sólo puede servir para reforzar mitológicamente un relato que tiene como base muchas veces un acontecimiento histórico real.

Algunos investigadores han profundizado algo más en el problema del significado de la religión y la mitología védicas. Bergaigne, por ejemplo, parte del supuesto de una interdependencia escrita entre la mitología védica y el culto védico. Los ritos sacrificiales, según este autor, son una verdadera reproducción sobre la tierra de los fenómenos cósmicos. Estos fenómenos son de dos tipos:

1) los que acompañan a la salida del sol (fenómenos solares), y
2) los que acompañan a la caída de la lluvia después de una larga sequía (fenómenos meteorológicos).

En ambas clases de fenómenos, la mitología védica establece una diferencia entre elementos masculinos y femeninos; estos elementos son diversamente representados en el marco de un antropomorfismo y un zooformismo mitológicos. Incluso este esquema, reducido al mínimo de la teoría de Bergaigne, bastará para demostrar que este autor, que trataba de presentar la religión y la mitología védicas como un sistema sencillo consistente en unas pocas fórmulas fácilmente inteligibles, realmente ha terminado por elaborar un modelo muy complicado y esquemático.

En los últimos años, otro investigador francés, Dumézil, siguiendo los pasos de Durkheim, que subraya la relación funcional entre los fenómenos sociales y sagrados, ha llegado a la división tripartita de la organización social de los indoeuropeos en sacerdotes, guerreros y operarios (es decir, labradores y artesanos), como clave de una ideología común religioso-mitológica. Dumézil señala además, por lo que se refiere a la religión y a la mitología védicas, que los dos gobernantes divinos, a la vez antitéticos y complementarios, Mitra y Varuna, son los representantes de la clase sacerdotal, mientras que Indra (o Vayu) lo es de los guerreros, y los Asvins, de los operarios. Sin embargo, hay que admitir que la mitología védica es tan compleja, tan totalizante y libre que no puede ser compendiada en un esquema tan estricto.

El concepto religioso primario y más fundamental del vedismo primitivo puede ser caracterizado como asuismo. Como en otro lugar hemos expuesto, el hombre védico creía que toda la naturaleza y el mundo humano estaban embebidos de una potencia mágica somática que, por consiguiente, constituía la base esencial de su existencia y su actividad. De esta potencia mágica participaban por igual los dioses, los seres humanos, los animales, los árboles, etc., aunque, por supuesto, en diversas proporciones. También creía el hombre védico que en virtud de su *mantra* y sus acciones rituales, era posible crear nueva potencia mágica en una determinada entidad, así como aumentar o reducir la potencia mágica ya existente en una entidad, o incluso transferirla a otra entidad distinta. La idea de que hay una potencia mágica somática que todo lo penetra, ciertamente, es común a las ideologías religiosas de numerosos pueblos primitivos, y los antropólogos han designado esa potencia de diversas formas. Los sacerdotes-poetas védicos parecen haberle dado el nombre de *asu;* el término asuismo se ha creado a partir de esa palabra.

La naturaleza esencial de los dioses védicos consiste en que son *asuras*, o poseedores de la potencia *asu* en un grado especial. Varuna es *asura* por excelencia; en el *Rigveda* es celebrado muchas veces como *sanrāt*, o soberano del universo, que, en virtud de su poder coercitivo derivado de su condición de *asura*, establece el orden cósmico *(rita)* en sus vastos y complejos dominios. Puede decirse que ésta es la norma del mito cósmico que el Veda nos presenta en diversas formas y en conexión con distintos dioses, en múltiples contextos. Los sacerdotes-poetas védicos hablan de muchos aspectos de esta potencia mágica esencial, a cuyo influjo se cree que está sometido el hombre positiva o negativamente. Los sacerdotes-poetas védicos subrayan además el hecho de que, si bien el hombre depende en cuanto a su existencia y actividad de los *asuras*, o poseedores de la potencia mágica *asu*, éstos, a su vez, dependen, en cuanto a su actividad, del *mantra* y las acciones rituales del hombre. Quizá sea ésta la única teología que pueda derivarse del *Rigveda;* todo lo demás es mitología.

Teológicamente, por tanto, la religión del *Rigveda* puede caracterizarse como un «pan-asuismo»; mitológicamente, sin embargo, esta religión es claramente politeísta. El politeísmo del *Rigveda* es de carácter antropomórfico, y, como ya hemos dicho antes, el antropomorfismo de los dioses védicos es muy variable. Por otra parte, resultaría muy difícil establecer una jerarquía entre esos dioses. No parece que se asignaran a los diversos miembros del panteón védico unas funciones claras y bien definidas con respecto a la evolución y al gobierno del universo. Se ha subrayado, con razón, que entre los dioses védicos no hay un jefe reconocido e indiscutido como Zeus o Júpiter, y que en general ofrecen un cuadro de «una variedad interminable de rangos y un intercambio confuso de caracteres». El politeísmo del *Rigveda*, por consiguiente, se puede definir como un politeísmo difuso. Se ha sugerido que en el *Rigveda* hay una tendencia clara a presentar un politeísmo que gradualmente va abriendo paso al monoteísmo. Por ejemplo, se advierte una tendencia creciente a identificar un dios con otro. En la misma dirección apunta el proceso frecuente de reagrupación de dioses. Por otra parte, el concepto mitológico de Visve-Devah («todos los dioses») se entiende en el sentido de una divinidad colectiva, mientras que unos pocos pasajes del *Rigveda* indicarían cierta manera de «multiplicidad integral» en el mundo divino. A pesar de todo esto, sin embargo, hemos de afirmar claramente que el monoteísmo en el sentido de fe en un dios único, de carácter ético, íntimamente implicado en el devenir del universo, pero a la vez trascendente, no se desarrolló en el período védico.

En su estudio de la religión védica, Max Müller ha subrayado una tendencia significativa de los poetas védicos, concretamente, la de celebrar sucesivamente a los distintos dioses como si cada uno de ellos fuera la divinidad suprema. Puede observarse que los poetas védicos se dirigen alternativamente a Indra, Agni o Varuna como si cada uno de ellos fuera el único dios existente, olvidándose por completo en ese momento

de todos los demás. A esta creencia sucesiva en varios dioses supremos ha dado Max Müller el nombre de henoteísmo o catenoteísmo. Añade además que el henoteísmo señala una etapa entre el politeísmo original y el monoteísmo posterior del *Rigveda*. En contra, sin embargo, se ha sugerido que esa glorificación sucesiva de los dioses védicos está en relación únicamente de ciertos contextos sacrificiales, y que, por consiguiente, apenas tiene valor teológico. Los protagonistas del «urmonoteísmo», por otra parte, se inclinan más bien a considerar el henoteísmo como un monoteísmo en proceso de degradación. Algunos investigadores, por otra parte, se inclinan a considerar el henoteísmo como otra manera de designar los diversos monoteísmos «tribales» o «regionales». También se ha afirmado a veces que los pasajes monoteístas del *Rigveda* se deben a esa misma mentalidad que inspiró los himnos *dānastuti* (eulogias de los patronos) de este mismo Veda. Parece más bien que el henoteísmo representaba una actitud religiosa claramente definida, en concreto, la del eclecticismo (por oposición al absolutismo o exclusivismo) que ha caracterizado a la religiosidad hinduista a lo largo de casi toda su historia. Su desarrollo ulterior puede relacionarse con el concepto de *istadevata*, que implica una absoluta libertad para elegir cada cual su propio dios y la forma en que prefiera tributarle culto, pero sin que esta libertad pueda significar en modo alguno menoscabo de otros dioses y otros modos de darles culto. El monoteísmo tiende en general a hacerse exclusivista. Desde este punto de vista, el henoteísmo no sólo no constituye una etapa en el camino hacia el monoteísmo, sino que, en cierto sentido, significa una forma de oposición al mismo; se puede estar convencido de que el dios a quien se rinde culto es el dios supremo, sin que por ello se pretenda que también es el único.

En la que podemos suponer última etapa de la evolución de la religiosidad rigvédica se advierten dos tendencias principales. Entre los poetas del *Rigveda* parece haberse desarrollado gradualmente el sentimiento de que los dioses mitológicos resultaban absolutamente incapaces de satisfacer las exigencias religiosas de aquellos hombres. Buscaban, en realidad, un verdadero dios, y, en consecuencia, se preguntaban llenos de angustia: «¿A qué dios ofreceremos nuestro servicio con oblación?» (*Rigveda*, X.121). La otra tendencia consistía en reducir la desconcertante multiplicidad del mundo divino a cierta forma de unidad.

El fundamento básico de la religión atharvánica mágica no es otro que el «pan-asuismo» del *Rigveda*, que también está en la raíz del ritual védico tal como ha sido desarrollado en los *Brahmanas*. Los *Brahmanas* parecen destacar de algún modo la figura del nuevo dios Prajapati. Pero resulta que Prajapati no puede ser considerado en modo alguno como una divinidad mitológica o teológica. No posee individualidad; se manifiesta ante todo como la figura central en el rito de la autoinmolación creadora. El ritual védico se concibe como un fenómeno autónomo; actúa automáticamente, es decir, con absoluta independencia del dios o del hombre. En consecuencia, según la ideología del ritual védico, los

dioses no tienen ningún cometido importante. Al contrario, es precisamente el sacrificio, según se cree, el que confiere su condición divina a los dioses.

Si puede decirse, en cierto sentido, que el ritualismo brahmánico ha despojado a los dioses mitológicos de su individualidad y de sus funciones, la espiritualidad upanisádica negó, de manera más o menos completa, su importancia y su influjo en relación con el devenir del universo. Los *Upanisade* más antiguos enseñaban la doctrina de la identidad última del *brahman*, el universo, con el yo individual. Este monismo absoluto no dejaba ningún margen al teísmo. Sin embargo, es evidente que tal posición metafísica rigurosa no podía mantenerse mucho tiempo. El sentimiento religioso popular no puede darse por satisfecho con una entidad impersonal y abstracta, sino que anhela una divinidad personal. Al mismo tiempo tuvieron que darse presiones—de carácter a la vez positivo y negativo—por parte de las ideologías religiosas no védicas. Empezaron a aparecer, por consiguiente, en los *Upanisades* ciertas tendencias teístas más o menos claramente definidas, que, al parecer, alcanzan su culminación en el *Svetāsvatara-Upanisad*. Ya en el *Chandogya-Upanisad* (III.14), Sandilya habla del *ātman* en términos que parecen identificarlo con un dios personal. También puede considerarse como un paso adelante hacia el teísmo la doctrina del «dominador interno» *(antaryāmin)* del *Brihadaranyaka-Upanisad* (III.7,8), así como la caracterización, por este mismo *Upanisad*, del «gran yo ingénito» como el «dominador de todo», el «señor de todo», el «soberano de todo», el «soberano de todos los seres», el «protector de todos los seres», etc. En otro lugar (I.4,7) este *Upanisad* parece idear el ser supremo como exterior al mundo.

El paso del monismo al teísmo se hace evidente, sin embargo, en los *Upanisades* posteriores, tales como el *Mundaka-Upanisad*, y más particularmente en el *Svetāsbatara-Upanisad*. El *Svetāsbatara-Upanisad* (I.12) distingue inequívocamente entre *bhoktā* (el yo individual), *bhogya* (el mundo fenoménico) y *preritā* (el dios), y dice a continuación que todos juntos constituyen la realidad triforme *(trividham brahma)*. En este *Upanisad* (IV.11-13) se alude al ser supremo en términos que denotan un dios personal, tales como los de «señor», «dador de bendición», «dios adorable» y «soberano de todo». Se trata de Rudra, fuente y origen de los dioses, el que mantiene todo cuanto consiste en una combinación de lo mutable y lo inmutable. No se identifica con el yo individual, pero lo penetra sin participar de sus imperfecciones ni de sus actos. En este *Upanisad* se sugiere también cierta relación semejante a la *bhakti* entre el ser supremo y el yo individual. El dios en su aspecto inmanente se ha de realizar mediante el yoga; el dios en su aspecto trascendente ha de ser venerado con amorosa devoción. Además, el *Svetāsbatara-Upanisad* insiste en la necesidad de observar una conducta moral y en la posibilidad de la gracia divina. El *Svetāsbatara-Upanisad* por consiguiente, presentaría quizá la primera afirmación claramente teísta en el hinduismo

histórico. Por otra parte, es significativo el hecho de que, según esta afirmación, el gran dios sea Rudra, pues ello podría ser consecuencia directa del influjo del monoteísmo hindú protohistórico centrado en torno al proto-Siva.

La historia del hinduismo clásico presenta un extraño fenómeno. Mientras que, por una parte, el hinduismo trataba de sustituir el absoluto impersonal de los *Upanisades* por un dios personal, por otra los distintos sistemas filosóficos que adoptó eran, en gran medida, fundamentalmente ateos. El sistema del Samkhya, por ejemplo, originalmente no daba cabida en su metafísica a dios. Se suponía que el proceso evolutivo del mundo material y psicológico a partir del Prakriti era autónomo. Sólo en una etapa posterior del desarrollo doctrinal del Samkhya se supuso la intervención puramente instrumental de dios para poner a Prakriti y Purusa en mutuo contacto y, de esta forma, iniciar el proceso evolutivo del universo. El hinduismo de los poemas y los *Purānas* propugnó sobre todo este segundo tipo de Samkhya, concretamente, el Samkhya *sesvara*. El sistema del Yoga, que se ocupaba esencialmente de la disciplina mental y espiritual, pero que generalmente adoptó la doctrina del Samkhya como su base metafísica, acepta a dios. Dios, según este sistema, es un Purusa o alma, pero de un tipo especial. Se diferencia de las demás almas en que, al contrario de lo que ocurre con otros Purusas, nunca deja de ser afectado por las ramificaciones de Prakriti. También se afirma que de él depende el mantenimiento del orden cósmico, pero nunca es presentado específicamente como la causa del universo. De esta forma queda liberado de cualquier imputación de la desigualdad y la crueldad existentes en el mundo. Al contrario, llega a afirmarse que es positivamente compasivo. Pero el rasgo más sobresaliente de la personalidad divina que parece subrayar el sistema del Yoga consiste en que se hace de ella el objeto ideal de la contemplación. Se sugiere que la concentración del Yoga es facilitada por la devoción al dios. Puede decirse, por consiguiente, que el sistema del Yoga refleja los inicios del ideal teísta de la divinidad ético-religiosa.

Al igual que los Samkhyas, los Baisesikas parecen afirmar, en general, que el proceso evolutivo del mundo en modo alguno depende de dios, aunque, habría que añadir, los *Baisesika-Sūtras* propios no contienen ningún pasaje que trate directamente de la creación y disolución del universo. El sistema del Baisesika afirma que la razón es incapaz de probar la existencia de dios. Sin embargo, no puede decirse que la actitud de este sistema hacia dios sea tan negativa como la del Samkhya original. La teoría del Baisesika posterior, tal como aparece desarrollada, por ejemplo, en el *bhāsya* de Prasastapada, seguramente bajo un creciente influjo teísta, habla de dios atribuyéndole una instrumentalidad activa en la evolución y disolución del universo. La base metafísica del sistema del Nyaya se deriva en gran parte del atomismo del Baisesika. Menciona a dios principalmente como administrador de la ley de Karma. Dios asegura que esa ley no actúe indiscriminadamente. Algunos naiyayikas,

como Vachaspati y Udayana, ofrecen pruebas lógicas de la existencia de una causa primordial poseedora de inteligencia en el más alto grado. Se cree que dios inicia el proceso creativo. El es la causa operante del universo, pero no está implicado en las realizaciones de éste. Sin embargo, ha de subrayarse que el dios del sistema del Nyaya difícilmente podría compararse con el dios personal de la ideología propiamente teísta.

El Purvamimamsa trata a dios con muy poca consideración. Afirma que el ritual védico, su máxima preocupación, actúa automática y autónomamente. Dios depende en todo de la práctica ritual y muchas veces es considerado incluso superfluo. Ciertamente, para el Purvamimamsa, que esencialmente se ocupa de la técnica de interpretar los textos védicos, el tema de dios carece casi de importancia. Con frecuencia ignora a dios. Se ha dicho acertadamente que, según el Mimamsa, los dioses pueden ser considerados únicamente como entidades hipotéticas cuya vigencia debe suponerse porque son esenciales para la acción ritual.

Rasgo característico del Vedanta, en el aspecto representado por el Samkara, es la suposición de dos niveles de realidad, uno trascendente o absoluto, y otro fenoménico o empírico. La realidad última y, en definitiva, única es sin duda alguna el *brahman* en su aspecto trascendental. Naturalmente, este *brahman* no puede relacionarse con ningún tipo de actividad como sería la creación del universo. El universo tendrá únicamente una realidad relativa, pero, con todo, es preciso explicar su creación. Es en este punto cuando el Samkara supone la existencia de Dios. En otras palabras, dios es real en el mismo nivel que lo son el dios individual y el universo. En última instancia, la concepción de dios es una hipótesis que, a su debido tiempo, descartará el entendimiento rectamente ordenado. Pero mientras este conocimiento filosófico rectamente ordenado no surja en la persona, ésta habrá de aceptar a dios con toda seriedad y con el celo que merece. El Samkara, por consiguiente, no niega la existencia de dios en el nivel empírico. A este nivel, sin embargo, no puede identificarse el yo individual con dios, ya que las formas en que el *māyā* opera con respecto a dios por una parte y con respecto al yo individual por otra son esencialmente distintas. Naturalmente, cuando el *māyā* deja de operar, ya no hay ni dios ni yo individual.

Hemos de aludir ahora brevemente a la actitud de algunas escuelas reconocidas como teístas. El *Bhagavadgītā* parece oscilar entre el monismo panteísta y un teísmo ferviente referido a un dios personal. A veces presenta a dios como un aspecto del *brahnam*, como una versión personalizada del *brahman*, con lo que se sugiere que el *brahman* es el ser supremo, pero termina proclamando como su *guhyatama*—su doctrina más esotérica—que más allá de la unidad indiferenciada del *brahman* está el dios, la Persona Suprema caracterizada por innumerables perfecciones, señor ético activamente implicado en el proceso evolutivo del mundo, pero eternamente inmutable en su esencia y, por encima de todo, lleno de amor profundo hacia sus devotos. La doctrina del *Bhagavadgītā* acerca de la naturaleza de Dios sigue dominando los textos

filosófico-religiosos posteriores de los bhagavatas, tales como el *Nārāyanīya* y el *Anugītā* del *Mahābhārata*, el *Visnu-Purāna*, los *Pāñcarātra-Samhitās* y el *Bhāgavata-Purāna*. La única modificación digna de notarse en la enseñanza básica del *Bhagavadgītā* es la doctrina de *vyūhas*, cuyos primeros pasos se dan en el *Nārāyanīya* y es plenamente desarrollada en los *Pāñcarātra-Samhitās*. Según esta doctrina, la verdadera naturaleza de Vasudeva, el dios supremo, está constituida por los *sādgunya*, o seis cualidades, es decir, *jñāna*, o conciencia absoluta con sus cinco características, a saber, *sakti* (que capacita a Vasudeva para convertirse en causa material del universo), *aisvarya* (poder espontáneo e independiente de acción), *bala* (poder inagotable de sustentar el mundo), *virya* (capacidad de permanecer inmutable a pesar de ser la causa material) y *tejas* (prestigio o autoridad con que produce el mundo sin ninguna ayuda). Estos seis *gunas* se conciben, por una parte, como elementos integrantes del cuerpo de Vasudeva, y, por otra, como instrumentos de su actividad creadora a través de los tres *vyūhas* llamados Samkarsana, Pradyumna y Aniruddha. En cada uno de estos tres *vyūhas* están atestiguados sólo dos de los seis *gunas*.

La formulación más capaz de lo que podríamos llamar teísmo filosófico es la que debemos a Ramanuja. La personalidad de Ramanuja delata en ocasiones un conflicto interior entre el filósofo y el teólogo; en ocasiones sale ganando esta segunda faceta. Ramanuja fue no sólo un metafísico, sino también—y quizá en grado más esencial—el fundador de una secta religiosa. Según Ramanuja, la existencia de dios es algo que no puede probarse con ayuda de la lógica. Por ejemplo, no se puede argumentar, en el plano empírico, que del mismo modo que el cuerpo vivo presupone la existencia del alma, o agente espiritual, también en el caso del proceso evolutivo del mundo se presupone la existencia de un principio motor inteligente como dios. La analogía, en efecto, no es aquí adecuada, ya que en ningún momento se supone que el alma sea creadora del cuerpo. Tampoco puede decirse que la analogía del alfarero que hace su vasija tenga fuerza alguna para establecer, en el caso del universo, la existencia de dios como agente que posee el conocimiento de la causa material. Porque, como Ramanuja parece sugerir, incluso un ser inferior a dios sería suficiente a este efecto, tal como Ramanuja entiende el problema. Por otra parte, si bien las escrituras constituyen para Ramanuja la única fuente autoritativa para el conocimiento de dios, su personal actitud con respecto a los *Upanisades* parece indicar más bien que había llegado a la conclusión de que éstos no prestaban apoyo alguno a la doctrina por él patrocinada.

Dios, según Ramanuja, tiene como atributos los seis *gunas*, es decir, *jñāna*, etc., mencionados en los textos del *Pāñcharātra*. Está caracterizado por todas las perfecciones. Es la divinidad suprema, que crea este mundo de la múltiple experiencia, la que es esencialmente real. El mundo, que consta de almas y materia, depende de dios; es, en última instancia, el cuerpo de dios. Ramanuja dice más adelante que el mundo

está relacionado con dios a la manera que los modos o atributos se relacionan con la sustancia. De paso, diremos que, según Ramanuja, dios existe de cinco modos distintos, como Para, o la totalidad del espíritu supremo, como los cuatro *vyūhas*, como un *avatāra*, al estilo de Rama o Krisna, como el *antaryāmin* y como una imagen debidamente consagrada.

De Madhva se puede decir que enseña casi una especie de monoteísmo sin paliativos. Reconoce sin ninguna vacilación el dualismo existente entre dios y creación, afirmando como reales los dos términos, aunque no tarda en añadir que sólo dios es absoluto e independiente. Madhva insiste en la quíntuple diferencia, es decir, entre dios y el alma, entre dios y la materia, entre el alma y la materia, entre un alma y otra, y entre un átomo de materia y otro. Ciertamente, su postura es tan tajante en este aspecto que con frecuencia parece violentar el texto abiertamente panteísta hasta darle un sentido monoteísta-dualista. En cuanto al teísmo de Vallabha y Chaitanya, podría decirse que su rasgo más destacado es un amor sensible y apasionado, casi erótico, hacia un dios personal.

En el pensamiento hinduista moderno se han propuesto diversas concepciones sobre la naturaleza de dios y la realidad última. El Arya Samaj, por ejemplo, parece propugnar una especie de monoteísmo por contraste con el monismo vedántico. Cree en tres realidades fundamentales, concretamente, en dios, el alma y el universo. Por otra parte, Sri Aurobindo habla de un advaitismo integral, de un Brahman con aspectos positivos y negativos. Pero puede afirmarse que el neo-hinduismo en general tiende hacia una especie de reconciliación entre el absoluto y dios. Swami Vivekananda considera a dios como el aspecto dinámico de la realidad suprema. Tagore concibe la realidad a la vez como impersonal y personal, como inmutable y cambiante, como ser y devenir. Para Radhakrishnan, el dios es el absoluto desde el punto de vista cósmico, y el absoluto representa la naturaleza precósmica de dios.

Pero hemos de insistir especialmente en que, sean las que fueren las formas en que el teísmo se haya desarrollado en el hinduismo clásico y en el neo-hinduismo, siempre ha tenido un matiz panteísta. Es preciso afirmar que el temperamento y la lógica hinduista se muestran especialmente proclives a una religiosidad panteísta. Lo cierto es que la India siempre ha sido considerada país típico del panteísmo; las distintas religiones indias se tienen por exponentes de otras tantas etapas del panteísmo. De todas formas, nunca faltan indicios de que el panteísmo no constituye la verdad definitiva. En realidad, el pensamiento hinduista no se siente inclinado a establecer ninguna distinción tajante entre el monismo filosófico y el panteísmo religioso. La consecuencia es que muchas veces se tiende a presentar este monismo-panteísmo como acosmismo o como una forma de ateísmo suavizado.

Las dos cuestiones capitales que se plantean a propósito de dios y del proceso evolutivo del mundo son: 1) ¿cómo creó dios el mundo? y 2) ¿por qué creó dios el mundo? En relación con la primera pregunta

se han emitido diversos puntos de vista. Para empezar, hay varias escuelas de pensamiento hinduista que no consideran al mundo como obra de dios. Una visión extrema tiene al mundo fenoménico por una mera ilusión, un falso presentimiento de dios y de la realidad última, una transformación imaginativa del ser supremo. En este sentido, la analogía habitual es la de la soga, que en determinadas circunstancias, puede parecer una serpiente. Se insiste en que mientras el mundo aparece, está en el *brahman*, que es la única realidad. Esto, sin embargo, en modo alguno afecta al carácter trascendente de la realidad última, *brahman*, del mismo modo que la «condición de soga» propia de ésta en modo alguno es afectada por la condición puramente ilusoria de la serpiente. Desde el punto de vista último, no existe nada que pueda considerarse dios aparte del *brahnam* impersonal y absoluto. Sin embargo, teniendo en cuenta la inmutabilidad esencial del *brahman*, puede suponerse provisionalmente la existencia de dios como una especie de nexo entre el *brahman* inmutable y la ilusión provisional del mundo. Porque en tanto no sea reconocida como tal la ilusión del mundo, posee lo que podríamos llamar una realidad relativa. De esta forma, según el punto de vista a que nos referimos, dios se sitúa al mismo nivel de realidad que el mundo y el yo individual.

Los *Brāhmanas* y los primeros *Upanisades* hablan frecuentemente de una teoría cosmológica según la cual, la creación viene a ser una especie de emanación, o descarga, más bien *(sristi)*, que no depende ni de la voluntad ni de la actividad de una persona divina. Dicho de otro modo, la creación se presenta así como un proceso puramente material. Otra teoría cosmológica, atea y materialista, presupone la coexistencia atemporal de dos entidades esencialmente contradictorias y mutuamente independientes, a saber, Prakriti, o materia indiferenciada, que, sin embargo, posee la capacidad de evolucionar, y Purusa, o la multiplicidad de las almas, capaz de ver, pero incapaz de actuar. Estas dos entidades llegaron a establecer contacto entre sí—nadie podría decir cómo—y así se puso en marcha el proceso evolutivo del mundo cosmológico y psicológico. La cosmología del Vaisesika, que implica un tipo especial de aglomeración de átomos existentes desde la eternidad, es también atea, al igual que la cosmología original del Samkhya, con la pareja Prakriti-Purusa.

Al lado de estas teorías ateas y materialistas de la creación, en el pensamiento indio se han venido desarrollando, incluso desde tiempos muy remotos, otras teorías de la creación personalístico-teístas. Las descripciones en que se atribuyen a los dioses védicos la creación y el mantenimiento del universo han de entenderse más bien como ejercicios poéticos cuya finalidad es subrayar la grandeza y el poder de esos dioses, no como especulaciones cosmológicas deliberadas. Sin embargo, a propósito de ello hemos de aludir a la idea sugerida en el *Purusasūkta (Rigveda*, X.90) de que el universo es el resultado de la autoinmolación ritual de un dios-hombre hermafrodita. Sin embargo,

algunos relatos upanisádicos presentan la cosmología con un tono más específicamente personalista. El *Prasna-Upanisad* (I. 3-13), por ejemplo, nos dice que al principio de la creación, el creador Prajapati, habiendo concebido el deseo de crear, practicó la penitencia, y después de esto, creó la primera pareja, *rayi* y *prāna*, que a su tiempo dio origen a toda existencia. En otro lugar *(Taittirīya-Upanisad*, II.6) se dice que Prajapati se sintió hastiado de su soledad y que, buscando alivio a tal situación, emitió todo cuanto existe. Las ideas subyacentes a estas dos teorías parecen haberse mezclado para dar origen a una tercera. Atman, que era el único que existía al comienzo de las cosas en forma de hombre, a fin de librarse de su soledad se dividió en dos mitades, una masculina y otra femenina, y luego procreó las diversas especies del mundo orgánico *(Brihadāranyaka-Upanisad*, I.4,1-4). No cabe duda de que estas teorías y otras parecidas son más o menos personalistas (en contraste con las estrictamente impersonalistas a que antes nos hemos referido), pero no puede afirmarse que sean teístas en el sentido estricto del término.

Ya hemos aludido a la inclusión de dios en algunas teorías cosmológicas como un demiurgo o un creador secundario. Es preciso añadir que el demiurgo es presentado también en ocasiones como el poder *(māyā, sakti)* o la manifestación *(vyūha)* de la realidad última, la única que puede ser considerada como el substrato absoluto y la fuente del universo. En este sentido también hemos de referirnos a la imagen del embrión áureo, en el que es representado el primer ser creador personal como procedente así mismo de un sustrato material. En una versión mística, este ser es llamado Hiranyagarbha o Narayana *(Rig-veda*, X.121; también *Chāndogya-Upanisad*, III.19,1-3; *Nrisimhatāpanīya-Upanisad*, I.1). Estas ideologías cosmológicas, sin embargo, son básicamente panteístas y parecen haber evolucionado más tarde en el sentido de un pálido y nebuloso teísmo, que, según se ha dicho, el hinduismo frecuentemente «ha confesado con los labios, pero que nunca ha acertado a ganarse del todo el homenaje de su corazón». En una teoría más claramente teísta, la creación aparece como un proceso de manifestación o evolución a partir de dios. En efecto, el proceso evolutivo del mundo se concibe como un movimiento rítmico de emisiones y reabsorciones alternativas del mundo por el ser supremo. Esta es la forma de cosmología que normalmente aparece en el hinduismo puránico. Otra teoría cosmológica muy frecuente en los *Puranas* es una modificación de la doctrina original del Samkhya. En una etapa posterior de la evolución de la doctrina del Samkhya se llegó a sobreponer la figura de dios al dualismo (¿pluralismo?) de Prakriti y Purusa, haciendo que fuera él quien puso originalmente en contacto mutuo a ambos, con lo que se inició el proceso evolutivo del mundo. Prakriti y Purusa se consideraron entonces como los dos aspectos del señor supremo que, mediante su voluntad orientadora y dominadora, dio a Prakriti el primer impulso para que rompiera su equilibrio. Podríamos

añadir que, a semejanza de esta doctrina teísta del Samkhya, también tenemos una doctrina teísta del Vaisesika que postula un dios a quien se atribuye el primer impulso que pone en marcha el proceso de aglomeración de los átomos existentes desde la eternidad. En general, por consiguiente, podemos decir que el cometido de dios en las especulaciones cosmológicas se ha concebido como secundario y muy limitado en cuanto a su alcance.

Dando por supuesto que dios creó el mundo, podemos preguntarnos cuál fue el motivo de que lo hiciera. Este motivo no pudo ser el «amor», ya que este sentimiento incluye normalmente el deseo de lograr la simpatía y la correspondencia amistosa de otra entidad distinta, y dios se supone estar más allá de todo deseo. Tampoco puede ser un impulso que lleva a «actuar», ya que la acción normalmente se dirige a satisfacer las propias insuficiencias, y dios se considera estar libre de toda insuficiencia o necesidad. Tampoco pudo ser creado el mundo por dios con vistas a obtener algún beneficio, ya que dios es perfecto, ni para que fuese el hombre quien se beneficiara, ya que el mundo se caracteriza por una desigualdad y una crueldad innatas. Tampoco puede decirse que al crear el universo se sintiera dios obligado a ejecutar un plan específico. Ciertamente, en relación con los vínculos que unen a dios con el mundo, los pensadores hinduistas nunca se han expresado en términos de designio, plan u objeto del mundo. A veces se ha sugerido que dios creó el mundo al sentirse movido por una especie de impulso reproductor, por una necesidad instintiva de multiplicarse, o simplemente por un antojo pasajero. Pero esto último parece estar en contradicción con la racionalidad de dios. En otras ocasiones se ha supuesto que dios, al igual que el hombre, está sometido a una ley universal que le constriñe a crear el mundo. Obviamente, tal suposición niega la omnipotencia de dios. Otra concepción sostiene que dios ha creado el mundo con vistas a dar al hombre la oportunidad de liberarse de su sujeción a la ley moral de Karma (aunque, se podría añadir, la ley de Karma, según se afirma, opera independientemente de dios, y dios en modo alguno predestina las condiciones de la vida del hombre). Por una parte, esto explicaría las desigualdades y la crueldad del mundo sin que el creador resultara responsable de esa situación, mientras que, por otra, se subraya la solicitud de dios para con el hombre al abreviar su camino hacia *moksa*.

Pero la teoría que parece haber resultado más aceptable a las distintas escuelas de pensamiento es aquélla que ve en el proceso evolutivo del mundo simplemente un juego—*līlā*—de dios. El espíritu exuberante de dios encuentra en este *līlā* una válvula de escape; se trata de jugar por jugar. Esencialmente es una liberación de energía por el simple placer de liberarla. Esta idea del *līlā* es lo único que puede explicar que quien es perfecto y autosuficiente se ponga a hacer algo. En realidad, suponer algún motivo a la actividad de dios equivaldría a negar su misma condición divina. El *līlā* es precisamente un motivo

que no puede considerarse en absoluto como un motivo. Pero esta concepción resulta también significativa desde otro punto de vista. Metafóricamente, el término *līlā* podría significar también perfectamente el milagro de lo «uno» que se manifiesta como «múltiple». Sugiere además el carácter temporal del mundo, cuya realidad no puede tomarse del todo en serio. Además, el término *līlā*, en su connotación sexual, puede referirse a dios y a su consorte Sakti como causa de la creación del universo. Por supuesto, se ha de admitir que el concepto de *līlā* no resuelve todas las dificultades relacionadas con el motivo de dios para crear el mundo. Por ejemplo, no basta para explicar las desigualdades y la crueldad del mundo. Se diría que el instinto lúdico de dios está regido por la ley universal de Karma. En cualquier caso no puede decirse que el concepto de *līlā* constituya el equivalente de una doctrina filosófica seria; sólo opera como una analogía bastante satisfactoria.

A diferencia de otras muchas religiones, el hinduismo difícilmente podría tomarse como un sistema ético. Lo cierto es que la ética ocupa un puesto de menor importancia en la ideología religiosa hinduista. En general, el hinduismo no establece una distinción tajante entre espíritu y materia; en consecuencia, descarta la misma base de la moral. También puede decirse que las resonancias panteístas del hinduismo han sido causa de su amoralismo. En el pensamiento hinduista es difícil que se conciba a dios como señor y rector moral. La moral hinduista, en consecuencia, no significa una actitud de obediencia a la voluntad de dios. El temperamento hinduista se caracteriza por una profunda actitud especulativa, y ello se refleja en el hecho de que la ideología religioso-filosófica hinduista ha situado el conocimiento en un lugar más elevado que la moral o la devoción. La virtud, sin duda alguna, es cosa deseable, pero si no va acompañada del verdadero conocimiento viene a ser inútil. Para un pensador hinduista, el verdadero pecado es la ignorancia; en el problema del pecado lo que cuenta es la inteligencia, no la voluntad del hombre. Según la mentalidad hinduista, la salvación no significa liberarse del pecado cometido contra dios; más bien consiste en evadirse de *avidyā*. Son relativamente escasas las manifestaciones de una conciencia de culpabilidad, mientras que las oraciones suelen pedir la visión, no el perdón. La actitud del hinduismo con respecto a la moral es esencialmente de carácter polar. Por una parte, no se considera que la moral se relacione por sí misma con la religión o con dios. Una acción inmoral, por ejemplo, no se tiene por necesariamente irreligiosa. Los mismos thugs pueden pretender que sus actividades criminales forman parte de su religión. Un santo puede ser un individuo extravagante desde el punto de vista moral, pero no por ello dejara de ser estimado desde el punto de vista religioso. La razón es que se supone que el santo llega a un profundo conocimiento de la divinidad y sus misterios a través de sus rigurosas prácticas ascéticas, que no han de estar necesariamente en consonancia con el código

convencional de la conducta moral. A lo sumo, puede estimarse la moral como un medio de asegurar el equilibrio social. Pero al mismo tiempo se diría que el hinduismo ha integrado también la visión opuesta, ya que ha elevado la doctrina de Karma, que es intensamente ética, a la posición de una ley cósmica inquebrantable.

En el curso de la evolución de las diversas concepciones acerca de los dioses del hinduismo pueden advertirse varios hitos. Como ya hemos indicado, en el período védico primitivo las gentes adoraban a numerosos dioses, que en su mayor parte eran de carácter antropomórfico y encarnaban la ideología «asuística», pero no reconocían un solo dios en el sentido monoteísta. En los *Upanisades*, el dios supremo, del que se afirmaba enérgicamente que era uno solo y que no tenía semejante, resultaba más o menos impersonal. El hinduismo clásico, que ha de ser considerado heredero de gran parte de la ideología y las prácticas religiosas del hinduismo protohistórico, se manifestó, por lo que se refiere a sus etapas iniciales, en forma de dos grandes sectas, concretamente, el vaisnavismo y el saivaísmo. Las dos eran de carácter casi monoteísta; venían a representar un monoteísmo modificado. De hecho, se estimaba que Visnú y Siva habían trascendido la jerarquía de los dioses mitológicos, muy numerosos y encabezados por Indra, el rey de los dioses, y sus regentes, los *dikpālas*. Junto al vaisnavismo y el saivaísmo surgieron otras sectas centradas en diversas divinidades, como Sakti, Surya y Ganesa; cada una de estas sectas, a su vez, representaba también una especie de monoteísmo modificado. Pero es preciso subrayar el hecho de que estas sectas, por muy distintas que aparezcan entre sí por su vigor y la extensión de su influencia, nunca trataron de conseguir la extinción de las restantes. Por otra parte, al correr del tiempo y conforme a la tendencia habitual de la evolución del hinduismo, los cinco cultos, centrados respectivamente en torno a Surya, Ganesa, Visnú, Siva y Sakti, no fueron considerados como absolutos e independientes entre sí; al contrario, se vio en ellos como los cinco escalones de una escala religiosa única.

En este momento conviene aludir a las divinidades femeninas del hinduismo. Por lo que se refiere al hinduismo protohistórico, se puede asegurar que está absolutamente dominado por el proto-Siva, la divinidad de tres rostros y ornada de cuernos. Pero, como en otro lugar hemos indicado, también parece que el culto de las «madres» constituía un rasgo destacado de aquella religiosidad. Por contraste con esta situación, en el vedismo hierático no se atribuye mucha importancia a las divinidades femeninas. No puede decirse que en el *Rigveda* se conceda a Aditi, por ejemplo, la personalidad y el carácter de una Diosa Madre propiamente dicha, mientras que Usas—y también Prithivi—ha sido concebida por los poetas védicos con unos rasgos poco más que abiertamente naturalistas. Algunas de las restantes divinidades femeninas del Veda son unas veces las parejas incoloras o las esposas de los dioses masculinos y otras representan simplemente la deificación

tardía de ciertos conceptos abstractos. Se diría, ciertamente, que la ideología religiosa claramente centrada en torno a las divinidades femeninas era esencialmente indígena y que se abrió paso a la fuerza en la ideología védica—aunque nunca en notable proporción—como consecuencia inevitable del contacto de los arios védicos con la población indígena de la India. Dos aspectos de esta ideología merecen aquí especial atención. Por una parte, estas divinidades femeninas reciben culto sobre todo del pueblo bajo. En este sentido podemos mencionar las *grāmadevatās*—las madres—como Mariamman y Kottavai del país tamil, así como las divinidades al estilo de Sitalá y Mansá. Son consideradas específicamente como divinidades «negativas», en el sentido de que son invocadas no porque concedan a sus adoradores ninguna bendición positiva, sino más bien para que atajen el mal que verosímilmente podría sobrevenirles. Nirriti, Sinivali, Kuhu y Gungú son quizá el reflejo védico de algunas divinidades femeninas indígenas. Parece también que en el *Atharvaveda* hay divinidades con nombres femeninos asociados normalmente a las enfermedades y calamidades. Estas divinidades femeninas «negativas» son, por supuesto, muy numerosas en el hinduismo popular.

El segundo aspecto de la ideología religiosa relacionada con las divinidades femeninas resulta mucho más significativo desde el punto de vista teológico. En este sentido cabría hablar de una diosa más que de numerosas divinidades femeninas. Esta diosa representa normalmente la personificación del «poder» del gran dios y muchas veces es presentada como consorte de éste. El gran dios es, ciertamente, el aspecto autosuficiente y estático de la realidad última, pero se afirma que tiene una consorte que, a la vez, es idéntica a él y le está subordinada; actúa únicamente como fuerza impulsora tras el proceso evolutivo del mundo. El ser supremo sólo a través de ella tiene algo que ver con la actividad cósmica. Una de estas diosas es, por ejemplo, Sakti. Por una parte personifica el poder de creación y también de destrucción del dios Siva, mientras que, por otra, es la gran diosa —La Diosa Madre—con un culto religioso independiente en torno a su figura. En los textos del Pañcharatra y en los *Purānas*, Laksmí aparece frecuentemente caracterizada como la *sakti*—desde el punto de vista material y formal—de Narayana. Por ella pasa Narayana del estado trascendente e indiferenciado a una forma caracterizada por las seis cualidades de *aisvarya*. El equivalente protohistórico de Sakti no está tan claramente representado como el de Siva, pero la amplitud de su influjo puede deducirse, incluso por lo que se refiere a la época prevédica, de ciertos reflejos suyos en la literatura védica, tales como Vak *(Rigveda*, X.125) y Umá *(Kema-Upanisad*, 25). Digamos también que los dos aspectos de la ideología religiosa relativa a las divinidades femeninas, a que antes nos hemos referido, parecen mezclarse de manera muy libre en ocasiones.

En el pensamiento religioso hinduista no puede decirse que adquiera mucho relieve el concepto de Satán o el demonio o el príncipe

de las tinieblas. La tajante dualidad de los poderes suprahumanos dotados de cualidades morales opuestas—es decir, el dualismo de poderes de la luz y poderes de las tinieblas—como el que aparece, por ejemplo, en el diteísmo zoroástrico nunca ha constituido la base de la ideología religiosa hinduista. El carácter de Vritra o Ahi, a quienes derrota Indra según el *Rigveda*, difiere esencialmente del que correspondería a la figura del diablo. No puede decirse que representen al demonio personificado en una figura singular. Lo mismo puede decirse de Ravana, el adversario de Rama en el *Rāmāyana*. La verdad es que Ravana aparece en ocasiones como un piadoso y sabio brahmán. No cabe duda de que en los *Purānas* se alude a muchos adversarios demoníacos de los poderes divinos. Pero con frecuencia muestran poseer numerosos rasgos buenos, y son rápidamente sometidos por los dioses o se convierten en fervientes adoradores de éstos. Muchos de ellos habían sido antes personajes nobles y poderosos que, por algunas culpas de menor importancia, se vieron reducidos temporalmente a la condición de demonios.

La doctrina del *avatāra*, o descenso del dios a la tierra, señala una nueva y claramente definida fase en la evolución del hinduismo. Se afirma que el dios apareció en la tierra bajo distintos aspectos y en ocaciones varias a fin de llevar a cabo determinados designios. Por supuesto, èn estas encarnaciones el dios no aparece en su forma suprema, que nunca podría captar el ojo mortal. El dios asume una forma mortal (animal o humana), pero incluso en esa forma resulta inconfundible su poder trascendente. No ha de entenderse el *avatāra* simplemente como una manifestación transitoria de la divinidad; representa más bien la presencia mística, pero a la vez real, del ser supremo en un cuerpo mortal. El antropomorfismo (o, en algunos casos, el zoomorfismo) es total a todos los efectos, pero siempre resulta evidente una unión de la divinidad infinita y de la individualidad finita.

Puede decirse que los *avatāras* constituyen un rasgo específico del vaisnavismo. Sin embargo, no parece que la teoría clásica al respecto fuera formulada durante el período épico. El *Mahābhārata*, por ejemplo, no contiene ninguna explicación sistemática acerca de los *avatāras*. El esquema de los diez *avatāras* no aparece plenamente desarrollado sino en los *Purānas*, pero lo cierto es que este tema se trata de diversas maneras en diferentes pasajes puránicos que dan listas de *avatāras* no coincidentes con el esquema clásico de diez. Las diez encarnaciones en que Visnú, según la tradición clásica normal, apareció sobre la tierra son: Pez (Mtsya), Tortuga *(Kūrma)*, Jabalí *(Varāha)*, Hombre-León *(Narasimha)*, Vamana, Parasurama, Rama, Krisna, el Buda y Kalki. El *avatāra* de Rama se considera a veces como sólo parcial, al dividirse entre sus hermanos una mitad de la divinidad. Krisna, en cambio, se celebra como una encarnación total, o *pūrnāvatāra*. De hecho, en algunos relatos aparece Balarama, el hermano mayor de Krisna, en lugar de éste como *avatāra*, ya que Krisna se considera como dios en sí

mismo y no como su *avatāra*. En algunas otras listas de *avatāras*, Krisna es mencionado a continuación o en lugar de Balarama o en vez del Buda. En su encarnación como Buda se supone que Krisna nace como «Engañador» que trata de inducir a error a los demonios mediante una falsa doctrina para que de este modo caminen hacia su destrucción. También puede verse en este *avatāra* una manera de reconocer la grandeza personal del Buda, pero desvalorizando al mismo tiempo sus enseñanzas. El décimo y último *avatāra*, concretamente, el de Kalki, ha de manifestarse al final de la actual época *(kali)*. Cabalgando un caballo por nombre Devadatta, Kalki asolará la tierra, pondrá fin a los poderes del mal y restaurará el orden moral.

La teoría hinduista de los *avatāras* es significativa desde varios puntos de vista. Siempre se ha afirmado que el propósito principal de que Visnú se manifestara en sus diversas encarnaciones era el de establecer el orden moral en un mundo que había incurrido en una disolución espiritual. Como dice el *Bhabavadgītā* (IV.7), cuando languidece la justicia y crece la iniquidad, el dios se encarna. Este aspecto moral de la teoría de los *avatāras* fue subrayado también de otro modo, concretamente, al sugerir que el dios manifestado en su *avatāra* ponía ante los ojos del hombre una norma capaz de orientar a éste adecuadamente en su búsqueda espiritual. Se afirmaba que dios venía hasta el hombre para que el hombre se hiciera dios al seguir el ejemplo de éste. La teoría de los *avatāras* venía a facilitar también el que el ser trascendente entrara en relación directa con el mundo fenoménico. Se sugería que el dios, unidad indivisa e incomprehensible, descendía de su existencia eterna a la existencia caracterizada por el tiempo y la historia, con lo que los ciclos absurdos de la existencia recibían cierto significado. La teoría de los *avatāras* significó un gran esfuerzo por parte de algunos espíritus religiosos que trataban de conferir cierta personalidad a la realidad impersonal de los filósofos, no sólo conceptual, sino también empíricamente. Abrió el camino a la experiencia singular del Uno coexistente con lo múltiple, y de este modo ayudó a consolidar la doctrina de la *bhakti*, pues se dio como razón de los *avatāras*, afirmado con la misma frecuencia y la misma energía que la instauración del Dharma, el deseo del dios que decide mostrar su gracia a sus devotos que le aman. Desde un punto de vista psicológico, un dios que se manifiesta bajo distintas formas ha tenido que responder adecuadamente a los deseos de muchas personas pertenecientes a mentalidades distintas. Por otra parte, la teoría de los *avatāras* debió de servir, de tiempo en tiempo, como un motivo de seguridad—cosa que posiblemente se hacía sentir como una necesidad psicológica—de que el dios no permanecía simplemente como un espectador indiferente y frío de la marcha del mundo, sino que aceptaba su implicación comprometida en el mismo. Desde el punto de vista de la historia del hinduismo, la teoría de los *avatāras* puede considerarse como un factor capital en la síntesis religiosa lograda por esta religión. Originalmente, las di-

versas divinidades, como Rama, Krisna, Parasurama, etc., parecen haber sido dioses de cultos religiosos distintos. Cuando, en el curso de la historia religiosa de la India, estos cultos se unieron para formar lo que llegaría a conocerse como hinduismo, se trató de conseguir una cierta unidad de lo divino, y para ello todos estos dioses fueron considerados como encarnaciones sucesivas del dios único, Visnú. Por otra parte, de ese modo se logró elevar el rango de los dioses que habían sido objeto de veneración en ciertos cultos primitivos. Mencionemos de paso el punto de vista emitido por algunos autores modernos que han sugerido la idea de que la secuencia de los *avatāras* refleja las diversas etapas por que ha atravesado la evolución del hombre.

Uno de los rasgos más llamativos del hinduismo popular, por contraste con el vedismo que, en cierto sentido, habría culminado en el espiritualismo upanisádico, es que trata de poner una religión como práctica en lugar de una religión como contemplación. Es precisamente sobre este trasfondo como adquiere su máxima importancia el estudio del concepto hinduista de culto. La práctica religiosa védico-aria entraba sobre todo en la clasificación de *homa*, es decir, de ofrenda de unos dones al dios, que no aparecía ante el oferente en forma de ídolo o imagen, sobre los fuegos sagrados y con el acompañamiento de los *mantras* védicos. Con la aparición del hinduismo histórico, el ritual védico, el *homa*, fue siendo sustituido más o menos completamente por otra forma de culto popularmente conocido como *pūjā*. Todo el desarrollo de la *pūjā* se centraba en torno al ídolo, o imagen, u otro símbolo de la divinidad, que era bañado ritualmente, ungido con pasta de sándalo o polvo de color y al que se hacían ofrendas de flores, alimentos, leche, dulces, etc. mientras se recitaban *mantras* y plegarias, se hacían sonar campanas, se encendían luces y se quemaba incienso. De hecho, la religión prevédica no aria—es decir, el hinduismo protohistórico—parece haberse caracterizado también por cierto tipo de práctica religiosa emparentada con la *pūjā*. Como es lógico, durante el paréntesis védico, el *homa*, o ritual védico, se fue imponiendo como práctica religiosa más representativa. Pero en el hinduismo clásico, el culto *pūjā* se reinstauró en forma muy evolucionada y compleja. Una tercera forma de práctica religiosa a la que hemos de aludir consistió en el ritual y el culto tántricos, muchos de cuyos rasgos llegarían a integrarse a lo largo del tiempo en el ritual y en el culto hieráticos hinduistas.

Rasgo característico de la *pūjā* hinduista es que esencialmente consiste en una actividad personal más que comunitaria. Para un hinduista, la *pūjā* es ante todo una experiencia personal, un acto de devoción privada. No falta, por supuesto, el culto comunitario del templo, pero no puede decirse que su práctica sea esencial en la religiosidad hinduista. La piedad de un hinduista en modo alguno depende de la frecuencia con que acuda al templo. Lo cierto es que muchos devotos hinduistas prefieren el culto doméstico al que tiene lugar en los templos. Nótese, sin embargo, que el esquema básico del culto en el templo responde

más o menos exactamente al que antes hemos indicado. Lógicamente, en el culto del templo los devotos tienen que contentarse con ser meros espectadores en vez de participantes activos en el desarrollo de los ritos. Pero también en el caso del culto doméstico hay un solo miembro de la familia que oficia el culto en nombre de todos los de la casa. Así, en última instancia, la participación del individuo en el culto se ve limitada prácticamente a la contemplación de las ceremonias y a la oración que personalmente dirige a la divinidad. En relación con esto hemos de mencionar la práctica de repetir muchas veces en voz baja el nombre del dios *(japa)*, a la que se atribuye una gran importancia mágico-religiosa. En cuanto a la oración, el hombre religioso trata de establecer mediante ella una comunión viva con el dios, concebido como entidad personal y presente en esta experiencia. Implica, por una parte, una firme confianza en la gracia de dios, y, por otra, la absoluta dependencia personal de su misericordia.

Es posible que el culto personal posea un alto valor espiritual, pero no cabe duda de que la ausencia de un culto comunitario de carácter obligatorio ha repercutido desfavorablemente en la cohesión e integración socio-religiosas de los hinduistas. Cierto que el hinduismo propugna ciertas actividades comunitarias, como la recitación y las explicaciones de los textos poéticos y puránicos o de ciertas obras de especial importancia religioso-filosófica, las festividades estacionales y las peregrinaciones a los lugares sagrados. Pero no puede decirse que estas prácticas constituyan el nervio de la religiosidad. Aparte de que en modo alguno se consideran obligatorias.

A pesar de que, como ya hemos indicado antes, el esquema básico del culto hinduista esté más o menos fijado, en él se han producido numerosas variaciones según los diversos cultos, divinidades y ocasiones. Muchas veces no se sabe si la diversidad del culto hinduista no será realmente mayor que su variedad doctrinal. En este sentido podría resultar muy ilustrativa una referencia a los ritos y la actividad cultual patrocinados por las escuelas tántricas. El culto y los ritos tántricos aparecen organizados de manera más rigurosa que los correspondientes elementos en el hinduismo. Los Tantras no establecen diferencia alguna sobre la base de la casta y el sexo en las cuestiones relacionadas con la práctica religiosa. Su ritual es de carácter esencialmente esotérico y sus doctrinas se transmiten y conservan normalmente a través de una estricta enseñanza tradicional de maestro a discípulo. Abarca diversos ritos sexuales, orgiásticos y sangrientos. Uno de los presupuestos básicos de los Tantras se refiere a la correspondencia casi orgánica entre el hombre y el universo; sobre la base de esta idea, el adepto de los ritos tántricos trata de dominar el universo a través del dominio de su propio cuerpo. Los Tantras subrayan además el poder mágico-religioso de diversos elementos del culto, como *mantra, yantra, bija*, etcétera. Ciertamente, los Tantras creen en un poder de coacción sobre lo divino más que en la necesidad de propiciarlo.

En otro lugar hemos dicho que, desde un punto de vista filosófico estricto, dios es sólo relativamente real, es decir, que posee cierta realidad sólo en el plano fenoménico. El culto tributado a un dios, por consiguiente, no puede decirse que posea un valor espiritual definitivo. El *Brihadāranyaka-Upanisad* (I.4,10), por ejemplo, dice: «Todo el que venera a otra divinidad (distinta de sí mismo), pensando que (el dios) es uno y que él mismo es otro, no sabe». En realidad, ese mismo pasaje upanisádico afirma que los dioses no quieren que los hombres conozcan la verdad definitiva de la unidad trascendente, pues en ese caso caerían en la cuenta de que los dioses ocupan tan sólo una posición subordinada y dejarían de ofrecerles culto. A pesar de su actitud filosófica predominante, que tiende a considerar todas las normas, ritos y credos como elementos de un orden de cosas transitorio e inferior, el hinduista no suele restar importancia a sus obligaciones mundanas. No puede dudarse de su devoción a dios ni de su celo y seriedad en lo referente al culto. El culto divino reflejará su respuesta genuina a la realidad suprema concebida en el plano empírico, una respuesta caracterizada por el temor, la esperanza y la confianza. El culto hinduista se considera también como un medio eficaz de disciplina moral y fortalecimiento espiritual, virtudes de que tanto necesita la vida humana. Ciertamente, el culto hinduista tiene muchas connotaciones. No implica necesariamente ningún acto deliberado de devoción. Como proclama el *Bhagavadgītā*, quien cumple con sus deberes únicamente por *lokasamgraha* y sin sentirse egoístamente apegado a sus frutos ha de ser considerado como que ofrece el más devoto y más agradable culto a dios. Todo cuanto se hace con verdadero espíritu de *anāsakti-yoga* es, en esencia, un acto de culto.

La doctrina de la gracia ha de considerarse elemento esencial de la ideología teísta. Podemos ver una insinuación de esta doctrina en ciertos pasajes del *Rigveda*, como aquél en que se dice que Varuna eligió a Vasistha exclusivamente para tenerle en su compañía y para hacer de él, en virtud de su majestad, un auténtico vidente (VII.88,4), pero no aparecerá en forma más desarrollada y por vez primera hasta los *Upanisades* tardíos, de orientación más religiosa. Ya en el *Katha-Upanisad* (I.2,23) se nos dice que este supremo yo «no puede ser alcanzado mediante la instrucción ni en virtud de la capacidad intelectual ni gracias a una atención largamente mantenida. Será alcanzado únicamente por aquél a quien él elija». El *Mundaka-Upanisad* (III.2,3) repite esta misma idea. Pero quizá sea el *Svetāsvatara-Upanisad* el más explícito al respecto. En un lugar (I.6), por ejemplo, afirma que el yo bendecido por el Señor, el Motor *(preritā)*, alcanza la vida eterna, mientras que en otro (III.20) habla realmente de *dhātuh prasāda*, o gracia del creador.

La doctrina de la gracia forma parte integrante de las enseñanzas del *Bhagavadgītā*. Uno de los atributos de dios en el *Bhagavadgītā* es el amor hacia su devoto. Se dice, efectivamente, que Dios es amigo de todos los seres (V.29) y que interviene activamente para ayudar al hombre en su esfuerzo por liberarse del *samsāra*. El Señor Krisna

aparece en el poema asegurando a Arjuna que «ya no hay renacimiento para quien llega a él» (VII.16). La inmutable morada eterna se alcanza sobre todo por la gracia de dios. Así, a modo casi de mandamiento final, Krisna urge a Arjuna para que abandone todos los demás deberes religiosos y se ocupe sólo de pertenecer a su Dios, porque sólo dios podrá liberarle de todos sus pecados (XVIII.66).

En la poesía, y especialmente en los *Purānas*, la gracia divina es un motivo religioso que aparece con frecuencia. Se dice que dios asumió formas finitas por amor a sus adoradores y a fin de liberarlos de las cadenas de esta existencia mundana. En las escrituras Pañcharatra, esta función de liberar del *samsāra* al devoto es atribuida a la porción *sudarsana* de Laksmí, con lo que se mantiene escrupulosamente la trascendencia del mismo señor supremo. *Sudarsana* es el equivalente de la gracia divina que conduce gradualmente al yo por el camino de *moksa*, o liberación. Sin embargo, hemos de añadir que del mismo modo que se atribuye al dios la condición de *anugraha*, o dispensador de la gracia, también se le confiere el atributo de *nigraha*, o poder de estorbar que el hombre se libere y de mantenerlo ligado al *samsāra*. En el curso de la evolución ulterior del vaisnavismo teísta, la doctrina de la gracia pasó a ser un tema tan fundamental en sus enseñanzas que se llegó a afirmar inequívocamente, por ejemplo, en el *Nārāyanīya* (349,75.76) que se puede llegar a la iluminación religiosa no a través de la penitencia, el conocimiento o algo parecido, sino tan sólo como resultado de la compasión de Narayana. El *Bhāgavad-Purāna* glorifica la gracia de dios como la auténtica corona y consumación de todo el orden religioso. Los alvars cantan al dios como misericordioso incluso para con los más humildes entre los hombres, a los que concede su gracia.

Ramanuja, que trata de dar una fundamentación filosófica a la ideología teísta, se ve en la necesidad de resolver el problema que le plantea la coordinación de dos conceptos, concretamente, la gracia de dios y la ley de Karma. Con referencia a la afirmación contenida en el *Kausitaki-Upanisad* (III.8) de que «éste (es decir, el ser supremo), verdaderamente, hace que aquél a quien quiere elevar por encima de estos mundos realice buenas acciones, pero a quien quiere hundir, también hace que éste realice malas acciones», Ramanuja sugiere que la gracia de Dios no actúa arbitrariamente, sino en consonancia con la ley de Karma. Esto no significa, sin embargo, que la ley de Karma sea exterior o independiente de dios. En sí misma es expresión de la manera de actuar el dios. Dios es la fuente y el sustrato de la gracia y de la ley de Karma. No se trata, por consiguiente, de que uno de estos dos elementos esté sometido al otro. Dios se sirve frecuentemente de la ley de Karma como de una especie de ejercicio para poner a prueba a alguien que en definitiva terminará por recibir su gracia. Como se insinúa en el *Bhagavadgītā* (VI.41-43), el *samsāra*, que es la consecuencia inevitable de la ley de Karma, tiene la finalidad de ofrecer al hombre

la ocasión de hacerse digno de la gracia de dios, *moksa*. Dicho de otro modo, el hombre está sometido a la ley de Karma a causa, no a pesar del deseo de dios que quiere mostrarle su gracia. En relación con este tema hemos de aludir a las dos principales escuelas que han cultivado la teología vaisnavista propuesta por Ramanuja. La escuela del Sur, o tengalais, insistía en que la sumisión absoluta del propio yo al dios *(prapatti)* era el único medio para obtener su gracia. De esta escuela se dice que explicaba la relación entre el devoto y su dios mediante la analogía del gato *(mārjāranyāya)*. Del mismo modo que el gatito permanece pasivo y sin voluntad mientras la madre lo lleva en su boca, así se exige del devoto que no haga nada por su propia salvación, sino darse por completo a la misericordia de dios. La escuela del Norte, los vadgalais, por su parte, recurrió a la analogía del mono *(markatanyāya)* para explicar las relaciones entre el dios y sus adoradores. La cría del mono ha de esforzarse por permanecer asida a su madre mientras ésta la lleva de un lado a otro. Del mismo modo, el devoto no puede contentarse con una simple sumisión pasiva a Dios para lograr su liberación, sino que habrá de recurrir al mismo tiempo a los restantes medios de salvación prescritos por las escrituras.

Hemos de añadir que incluso en el teísmo saivista el mayor atributo de Siva se supone que es el amor, mientras que del alma *(pasu)* se afirma que para su liberación de la triple cadena *(pāsa)* de *māyā*, *karman* y *ānava* (la impureza atomística o la ignorancia humana) depende totalmente de la gracia de Siva.

Al hablar de liberación *(moksa)* hay que tener en cuenta la clara distinción entre concepto teístico y concepto metafísico. Desde el punto de vista estrictamente advaitista, *moksa* no implica en absoluto una nueva etapa del ser que haya de ser alcanzada por el alma. Ciertamente, denota su estado original de ser—la situación que ha sido llamada con una frase certera «de unidad-biográfica»—que pierde temporalmente como resultado de la ignorancia, pero que podrá recuperar mediante el verdadero conocimiento. En ese estado, el alma trasciende el tiempo, el espacio y la causalidad, es decir, los elementos que caracterizan al mundo fenoménico. De esta manera se funde con el absoluto y se libera de toda ulterior posibilidad de renacer. *Moksa*, en este sentido, nada tiene que ver con dios. Pero el teísmo religioso en modo alguno se muestra favorable a la ilusión del yo individual que implica el absolutismo advaitista. *Moksa*, según el teísmo, representa un tipo específico de relación entre dios y el alma. El devenir del mundo, como ya se ha indicado, consiste en un ciclo inacabable de emanaciones y reabsorciones, y a lo que la religión aspira es a una especie de unión o asociación estrecha entre el alma y dios más allá de ese ciclo. También se ha sugerido que, mediante la profunda contemplación de dios, el hombre llega realmente a convertirse en dios o a hacerse semejante a dios. Pero, en general, en el teísmo hinduista *moksa* no se entiende en el sentido de unión, fusión o identificación con dios. Más bien sig-

nifica aislamiento: el yo se desvincula de todas las demás cosas, tales como el mundo y las restantes individualidades. Es realmente el aislamiento del alma en su propia esencia. Se piensa que este tipo de liberación es más de desear que la aniquilación del alma o su absorción en la espiritualidad de Brahman. El alma es eterna; posee su verdadero ser más allá del tiempo y el espacio. Precisamente se afirma que es de este modo como el alma participa de la naturaleza divina. De esta forma, al participar en la naturaleza divina, «persiste» incluso en el estado de liberación. Libre de toda clase de males y habiendo colmado todos sus deseos por la gracia de dios, el alma se libera de las vinculaciones al mundo manifiesto y sigue experimentando el inacabable y siempre creciente amor de dios.

Toda la mística hinduista tiende a que el alma trascienda la personalidad, mediante la consecución de una unidad completa con la espiritualidad universal o a través de la desvinculación de lo que hay de eterno en ella con respecto a lo que de temporal contiene. Sin embargo, se ha mencionado frecuentemente otro tipo de mística, es decir, la comunión amorosa con dios incluso durante la etapa de existencia corpórea. En este sentido es como se suele hablar de mística «impersonal» y mística «personal». Pero, en última instancia, la experiencia mística es esencialmente uniforme, aunque esa experiencia se exprese de diferentes modos, tales como el silencio, la negación, la contradicción o la superación. La mística hinduista trasciende la tiranía de las palabras, que tanto suelen fomentar los dogmas filosóficos o las doctrinas religiosas. Lo cierto es que al hinduismo le viene de la mística su característica tolerancia.

En la historia del hinduismo, la actitud del hombre para con dios ha experimentado muchos cambios. En relación con este tema, sin embargo, hemos de señalar cuatro hitos principales. En el primitivo período védico, el hombre trató de ejercer sobre dios cierta influencia coactiva de tipo mágico mediante sus palabras *(brahman* o *mantra)* y acciones *(yajña* o ritual). Durante el período upanisádico se consideró el conocimiento de dios—o, para ser más precisos, del ser supremo—como la fuente única de salvación y bienaventuranza eterna, aunque también se acentuó el poder mágico del conocimiento. Conocer era conseguir; ciertamente, conocer era llegar a ser. El deseo de conocer, el respeto a la ciencia y la confianza en su eficacia práctica en el orden religioso-filosófico han sido características distintivas del hinduismo a lo largo de toda su historia. Esta actitud partidista a favor del conocimiento de todo hinduista fue llevada muchas veces hasta el extremo de instaurar una religiosidad sin dios y considerar la ignorancia como un pecado más grave que la más seria caída moral. De ahí que el hinduismo haya sido considerado tantas veces, y no siempre con razón, como una «sabiduría» más que como una «espiritualidad».

Con el hinduismo popular, la *bhakti*, o devoción apasionada a dios, pasó a ser el lema de la religión. La *bhakti* presupone necesariamente la

fe en un dios personal, que frecuentemente es una divinidad de un culto popular elevada a la condición de ser supremo. Ante este dios personal, el hombre experimenta el sentimiento de su inferioridad moral, de su imperfección espiritual, de su desamparo y humildad. Pero al mismo tiempo tiene una fe inquebrantable en la gracia de dios, y, en consecuencia, se somete a él en un completo olvido de sí mismo, con la esperanza de lograr así una directa comunión mística con él, ya que éste es el supremo objetivo espiritual de todo *bhakta*. En algunos himnos del *Rigveda* pueden advertirse ciertos rastros de este teísmo emocional, especialmente en los dirigidos por Vasistha a Varuna, pero, al parecer, es en el *Svetāsvatara-Upanisad* donde alcanza su primera formulación como doctrina religiosa. El desarrollo de la *bhakti* llegó a su culminación al aparecer las diversas sectas hinduistas; la tradición puránica de que la *bhakti* tuvo su origen en el país travidiano se confirma históricamente por el hecho de que las dos corrientes principales y más o menos paralelas del primitivo teísmo medieval, concretamente, el vaisnavismo y el saivismo, surgieron principalmente en la India del Sur.

La religión de la *bhakti* tendió generalmente a sustituir la mitología por la teología, pero en lo que más destacó fue en su intento de establecer la igualdad entre todas las personas, sin tener en cuenta la casta, el credo y el sexo, ante dios. Por supuesto, tanto la mitología como las diferencias sociales eran demasiado fuertes como para que resultara fácil suprimirlas. Puede decirse que el cometido de la *bhakti* en la historia del hinduismo fue contradictorio. Por una parte, la doctrina de la *bhakti* actuó como una fuerza purificadora entre las masas hinduistas, que se unieron bajo la bandera de la igualdad y la fraternidad religiosas para contrarrestar el exclusivismo védico-brahmánico, mientras que, por otra parte, las diferentes sectas que adoptaron esta doctrina tendían, cada cual a su modo, a consolidarse en forma de grupos exclusivos, con lo que fomentaban las tendencias divisionistas del hinduismo.

Volvamos ahora a la pregunta que nos hacíamos al principio de esta sección, es decir, si la fe en dios puede considerarse como un principio primario del hinduismo. Los pensadores hinduistas, como se habrá visto, generalmente no toman como punto de partida la certeza acerca de la existencia de dios. Da la impresión de que han aceptado a dios únicamente en calidad de una hipótesis práctica. El proceso histórico del mundo fenómenico y del hombre no dependía esencialmente de dios; por el contrario, se suponía que los mismos dioses estaban sometidos a una ley universal como la ley de Karma. Puede decirse, por consiguiente, que el concepto de dios no ocupa un lugar capital en el hinduismo. Los pensadores hinduistas se mostraron mucho más interesados por la experiencia que les resultaba más inmediata, concretamente, por el yo.

IV. CONCEPTO DEL HOMBRE

El pensador hinduista, como acabamos de ver, tomó como punto de partida para su búsqueda espiritual la cuestión relativa a su propio yo, no la relativa a dios. Esto, sin embargo, no hizo que su ideología adquiriera un matiz antropocéntrico. Difícilmente hubiera admitido el axioma de que el hombre es la medida de todas las cosas. Por el contrario, las tendencias «asuísticas» que vimos manifestarse en la mitología, los ritos y la espiritualidad védicos tendían a dar a la sabiduría especulativa de los hinduistas una orientación decididamente cósmica. Uno de los *Upanisades* mayores dice, muy gráficamente, que la esencia vital del hombre es la misma que la de una hormiga, un mosquito, un elefante, los tres mundos o el universo entero. Esta esencial identidad cualitativa entre los varios aspectos de la existencia impedía diferenciar fundamentalmente al «hombre» de las «cosas». Se llegó a admitir que la mutua coordinación—no la subordinación—mutua era el principio que regía todas las relaciones entre las diversas entidades. Esta visión cósmico-asuítisca influyó profundamente en el concepto hinduista del hombre en cuanto a sus tres aspectos, concretamente, del hombre en relación consigo mismo, en relación con dios y en relación con sus semejantes y el mundo exterior en general.

Una de las ideas básicas del hinduismo es que el hombre «real» es distinto del hombre que se mueve, actúa y tiene diversas experiencias en este mundo fenoménico; el hombre, en una palabra, que «vive». Dicho de otro modo, el yo esencial o real del hombre *(ātman)* es distinto de su yo empírico *(jīva)*. Se ha subrayado frecuentemente la idea de que el verdadero conocimiento filosófico consiste en no confundir lo uno con lo otro. Esa es, ciertamente, la moraleja de una famosa parábola que recoge el *Chāndogya-Upanisad* (VIII.7-12). Los dioses y los demonios, se nos cuenta, se sintieron una vez ansiosos por conocer la naturaleza del yo esencial, ya que cayeron en la cuenta de que si llegaban a conocer ese yo, «que es libre del pecado, libre de la ancianidad, libre de la muerte y el dolor, libre del hambre y de la sed, que nada desea y nada imagina», se harían dueños de todos los mundos. Los dioses, en consecuencia, encargaron a Indra y al demonio Virocana que adquirieran de Prajapati ese conocimiento. Ambos vivieron con Prajapati y sus discípulos por espacio de treinta y dos años. Al cabo de este tiempo, Prajapati explicó a Indra y a Virocana que el yo esencial no es diferente en modo alguno «de la imagen que vemos en nuestro ojo», es decir, que el yo esencial era idéntico al yo encarnado en la condición de vigilia cuando tomaba conciencia de los objetos exteriores y gozaba de las cosas materiales. Seguro de haber comprendido la verdadera naturaleza del yo esencial, Virocana volvió corriendo junto a los demonios y les comunicó que había logrado tener éxito en su misión. Indra, al contrario, no se quedó satisfecho con lo que le había enseñado Prajapati, concretamente, con que el yo esencial se identificaba la

conciencia corpórea (la doctrina que el *Upanisad* caracteriza como «evangelio de los demonios» al presentar a Virocana muy satisfecho con ella). Indra se dijo que, si este cuerpo se identificaba realmente con el yo esencial, las características de éste, según se admitía generalmente, a saber, que era libre del temor, del pecado, de la vejez, de la muerte, etc., quedarían invalidadas. Porque, en realidad, el cuerpo estaba sometido al temor, al envejecimiento, etc. En consecuencia, regresó junto a Prajapati para proseguir su búsqueda del yo esencial. Pero en vez de comunicar la verdad a Indra de una sola vez, Prajapati le fue conduciendo paso a paso hacia ella. Explicó a Indra al concluir esta segunda etapa de su investigación que el yo esencial se identificaba con el yo en la situación de sueño, cuando este yo no estaba afectado por las limitaciones y características del cuerpo, y cuando, por hallarse activa sólo la mente, tenía conciencia nada más que de objetos internos y se ocupaba de cosas sutiles. Pero tampoco satisfizo a Indra esta enseñanza, a pesar de que suponía cierto avance con respecto a la primera. En el sueño, ciertamente, el yo no sufre por las limitaciones y características del cuerpo, pero sigue sujeto a las limitaciones y características de la mente. En consecuencia, no queda libre del temor, de sufrimiento, etc.

Tampoco convenció a Indra la siguiente etapa de las enseñanzas de Prajapati, es decir, que el yo esencial se identificaba con el yo en estado de sueño profundo, cuando ni el cuerpo ni la mente afectan al yo y éste ya «no desea ningún deseo ni sueña ningún sueño». En el estado de sueño profundo, pensó Indra, se puede ser libre del temor, del sufrimiento, etc., pero tampoco se tiene conciencia de nada, ni de sí mismo ni de los objetos exteriores. Ese estado de reposo y quietud, ciertamente, puede compararse al reposo y la quietud de «un madero». Además, ese estado de sueño profundo era transeúnte. Indra, por consiguiente, decidió pasar otra temporada aprendiendo junto a Prajapati. Al finalizar este nuevo período, Prajapati comunicó a Indra la verdad definitiva acerca del yo esencial. El yo esencial no podía identificarse ni con la conciencia corpórea ni con la conciencia onírica. Trascendía incluso la condición de sueño profundo, aunque en ese estado podían entreverse algunos indicios de su verdadera naturaleza. El yo esencial era realmente de la naturaleza de la autoconciencia pura y permanente *(cit)* y siempre quedaba por encima de todas las circunstancias corporales y mentales, que en nada le afectan. Era libre de todas las limitaciones, mutaciones y experiencias a que estaban sujetos el cuerpo y la mente. Era eterno e inmutable *(sat)*. El yo esencial no era ni el sujeto ni el objeto ni el acto; no era ni el cognoscente ni lo conocido ni el conoce. En la expresión «yo conozco», por ejemplo, el yo esencial no estaba denotado ni por el «yo» ni por el «conozco». Al mismo tiempo, sin embargo, el «yo» y el «conozco» serían imposibles sin la existencia y la conciencia directa del yo esencial.

El yo esencial, por consiguiente, existe, es *sat*, pero no en el sentido de entidad particular condicionada por las limitaciones del cuerpo, la

mente, el entendimiento y el *ego*, ni, en consecuencia, está sometido a ninguna mutación. También es consciente—*cit*—, pero no de un determinado objeto externo o interno; tampoco ha de identificarse con la misma conciencia en ningún estado. No es posible comprobar la verdadera naturaleza del yo esencial en ninguno de los tres estados, concretamente, de vigilia, de sueño o de sueño profundo. Es en otro estado que trasciende a los tres anteriorres—un estado en que cuerpo y sentidos, mente, entendimiento y *ego* dejan de funcionar, «cuando ya no hay conocimiento de objetos externos ni internos ni de ambos a la vez, cuando el yo no es una masa de inteligencia o conocimiento y trasciende la conciencia y la inconsciencia, cuando es invisible, incomunicable, incomprehensible e indefinible—cuando puede realizarse la naturaleza del yo esencial como pura autoconciencia.

Pero aparte de pertenecer al orden del puro *sat* y el puro *cit*, el yo esencial es algo más. En el *Upanisad* hay otro interesante intento de analizar la personalidad humana y de esta forma llegar a su verdadero núcleo o esencia. En este intento, el sabio del *Taittirīya-Upanisad* parte de las más crasas y externas formas de la personalidad humana para llegar a sus formas más interiores y sutiles. Para ello se da por supuesto *claramente que cuanto más sutil e interna es una forma, más real y* esencial es también. Está ante todo el cuerpo físico, del que se afirma que está hecho de alimento o materia *(anna)*. La esencia última o real de la personalidad humana no puede consistir obviamente en esto. Pero dentro de esta forma física hay otra forma «que está formada por aire vital *(prāna)*». Más dentro—y, por consiguiente, más sutil y más real—que la forma hecha de aire vital está otra forma hecha de mente *(manas)*. Y más dentro que la forma mental hay otra forma hecha de entendimiento o conciencia *(vijñāna)*; y dentro de esta forma de inteligencia o conciencia se halla la más interna y central de todas las formas, concretamente, la forma de bienaventuranza *(ānanda)*. Esta última es la más sutil y, por consiguiente, la más real y esencial de todas las formas. Lo que con todo esto se quiere dar a entender es que el yo esencial del hombre está más allá de las «formas» físicas, vital, mental e intelectual de la personalidad humana, y se identifica con la forma más interior y sutil, concretamente, con la forma beatífica. La naturaleza última del yo real o esencial es, por consiguiente, la pura existencia *(sat)*, la pura autoconciencia *(cit)* y la pura bienaventuranza *(ānanda)*.

Paralelamente al análisis del hombre, los pensadores upanisádicos emprendieron también el estudio del mundo exterior y llegaron a la conclusión de que, en la base de este mundo fenoménico, múltiple y craso, de naturaleza mutable y perecedera, que, en último análisis, no es más que una madeja de nombres *(nāma)* y formas *(rūpa)*, subyace una realidad eterna, inmutable y consciente. Esta realidad cósmica profunda, este yo cósmico, que, según se repite muchas veces, es uno y no tiene semejante, también era *sat* y *cit*. De todo esto se seguía lógicamente que el yo esencial del hombre *(ātman)* y la realidad cósmica

profunda *(brahman)* era una y la misma cosa. Esta grandiosa concepción filosófica subrayaba el hecho de que ni el yo empírico ni el mundo fenoménico tangible con el que parecía establecer contacto el yo empírico poseían realidad alguna en última instancia.

La anterior formulación nos da el punto de vista más representativo del hinduismo acerca de la naturaleza del yo esencial del hombre. Pero no se trata, en modo alguno, del único punto de vista. Hay, por ejemplo, algunos pensadores que consideran el yo finito y atomístico. Otros piensan que el yo esencial del hombre se identifica con el yo cósmico o el ser supremo sólo en esencia, no en forma. Algunos afirman que el yo esencial se diferencia del ser supremo en esencia y en forma. No es preciso que nos detengamos en analizar estas concepciones distintas. Baste notar que, pese a tantas diversidades de detalle, hay acuerdo general en que el yo real del hombre se diferencia del complejo integrado por cuerpo y mente.

Según la concepción hinduista, la identidad profunda entre el yo esencial y la realidad suprema queda rota, de hecho, a causa de la ignorancia *(avidyā)* original; la consecuencia es que el yo desciende entonces de su pedestal de serena soledad y se ve inmerso en el mundo fenoménico que viene a ser una ilusión creada por el mismo yo bajo el influjo de *avidyā*. Digamos de paso que, según se afirma, la cuestión de cómo y por qué interviene activamente la ignorancia original no puede plantearse por la misma naturaleza de los hechos, ya que el pensamiento lógico—o cualquier forma del discurrir, para el caso—puede referirse, estrictamente hablando, sólo a las condiciones derivadas de la intervención de *avidyā*. En consecuencia, bajo la influencia de *avidyā*, cuya intervención es filosóficamente necesario suponer, el yo esencial resulta condicionado por las limitaciones de la individualidad.

Del anterior análisis de la naturaleza del yo esencial se desprenden ya claramente algunos aspectos de la naturaleza del individuo o del yo empírico. Lo más característico de un individuo es el presupuesto de poseer un cuerpo. En el pensamiento hinduísta, el término «cuerpo» *(deha* o *sarīra)* se toma en un sentido muy amplio y viene a denotar todo el conjunto de limitaciones producidas por *avidyā*. El yo empírico o el individuo *(jīva)* es, en consecuencia, llamado también el yo corpóreo *(sārīra ātman)*.

El cuerpo al que se supone unido el yo esencial por causa de la intervención de *avidyā*, según la concepción más característicamente hinduista, es triple. Está, en primer lugar, el cuerpo físico craso *(sthūla sarīra)*, compuesto de los cinco elementos, a saber, tierra, agua, luz, aire y éter, y que sirve de base para todas las experiencias relativas al mundo exterior. Cuando muere el individuo, sólo perece este cuerpo material, que se disuelve en los cinco elementos de que había sido formado.

El segundo cuerpo se conoce como cuerpo sutil, ya que está compuesto de elementos mucho más sutiles que los cinco elementos materia-

les. Los componentes del cuerpo sutil son en número de diecisiete: cinco alientos vitales, cinco órganos de acción, cinco órganos de conocimiento, mente y entendimiento. Este cuerpo sirve de base para la conciencia onírica. Pero el cometido más importante del cuerpo sutil es el que le corresponde en relación con la transmigración del yo en su paso de un cuerpo físico a otro. Ya hemos indicado que al morir el individuo sólo perece su cuerpo material. La muerte, sin embargo, no supone el final de la individualidad. Esto último sólo tiene lugar cuando el yo comprende su identidad esencial con la realidad última, en otras palabras, cuando llega al estado de *moksa*. Hasta ese momento, el viaje del yo (o de su individualidad) prosigue de un cuerpo a otro. Lo que llamamos muerte no es el final, sino una estación en que el yo cambia de cuerpo y quizá orienta su viaje en una nueva dirección. Se afirma que el medio por el que el yo pasa de un cuerpo a otro es precisamente el cuerpo sutil. Esta suposición, ciertamente, resulta filosóficamente necesaria, pues, en primer lugar, con la muerte no puede pensarse que el yo abandone al mismo tiempo el cuerpo físico y el cuerpo sutil; tal cosa equivaldría a la pérdida de la individualidad, es decir, al estado de *moksa*. En segundo lugar, es precisamente el cuerpo sutil el que determina, en cierto sentido, el tipo de cuerpo físico que ha de ser asumido por el yo para el nuevo trayecto de su viaje. Según la doctrina de Karma, de la que nos ocuparemos más adelante, el cuerpo que ha de asumir el individuo en cada uno de sus renacimientos está condicionado por las consecuencias morales de las obras realizadas en la existencia anterior. Se supone que el cuerpo sutil viene a ser como un receptáculo de estas consecuencias morales, tanto directas *(phala)* como indirectas *(samskāras)*, hasta que produzcan sus efectos correspondientes con respecto al renacimiento del individuo. Las consecuencias morales directas de las obras pasadas determinan el tipo actual de cuerpo físico que habrá de ser asumido en el renacimiento, así como las restantes circunstancias relativas al mismo renacimiento, mientras que las consecuencias morales indirectas producen en el individuo ciertas tendencias innatas que lo inclinan a actuar de un modo específico durante su nueva vida. De esta forma, el cuerpo sutil viene a constituir uno de los factores básicos en la operación de la inexorable ley de Karma.

El tercer cuerpo que se supone poseer el yo empírico se conoce como cuerpo causal *(kārana)*. El *kārana sarīra* se manifiesga en aquel estado de la existencia del individuo en que tanto el cuerpo material como el sutil dejan de funcionar temporalmente, como ocurre, por ejemplo, en el estado de sueño profundo. El cuerpo material y el cuerpo sutil parecen surgir de este tercer cuerpo, y de ahí que sea llamado causal. También parecen resolverse finalmente en él, por lo que es llamado asimismo el *laya-sthāna*.

La idea del renacimiento es común a numerosas religiones del mundo. Pero la aportación característica del hinduismo consiste en que ha tratado de conferir a esta idea una racionalización metafísica y ética.

Puede decirse que en la teoría hinduista del renacimiento o transmigración *(samsāra)* van implicados cuatro principios capitales, concretamente, la permanencia del yo esencial, la intervención de *avidyā*, la posibilidad de *moksa* y la doctrina de Karma. De estos principios, quizá el más importante sea, en la concepción hinduista, el de la permanencia del yo esencial. Es obvio que sin la suposición de una entidad permanente carecería de sentido hablar de renacimiento o transmigración. El segundo principio, es decir, la intervención de *avidyā*, es también muy importante, pues *avidyā*, al ser causa de que el yo esencial asuma una individualidad, puede decirse que pone en marcha el proceso mismo de la transmigración. Además, según la concepción hinduista, el *samsāra* no es un viaje sin fin ni propósito, sino todo lo contrario. En esto consiste justamente el tercer principio, concretamente, la posibilidad de *moksa*. En cierto sentido, *moksa* representa la respuesta a la eterna pregunta: ¿hacia dónde camina el hombre?

En relación con *moksa* hemos de decir que, si bien hablamos corrientemente de «llegar a» *moksa*, ese estado no denota nada diferente del estado en que se llega a tomar conciencia de la naturaleza esencial del propio yo. *Moksa*, se afirma, no es *prāpya* (ser alcanzado) ni *utpādya* (ser creado) ni *vikārya* (ser adquirido como resultado de una modificación o un cambio) ni, finalmente, *samskārya* (ser adquirido como resultado de una operación tendente a purificarse o perfeccionarse). Se trata de algo natural, no adquirido. *Moksa* no implica que el yo adquiera algo que no le pertenezca ya o, para decirlo más exactamente, algo que no sea ya. Está siempre ahí, aunque se permanezca ciego temporalmente y no se advierta su presencia a causa del influjo de *avidyā*. *Moksa*, en consecuencia, ha de tenerse por algo a lo que el individuo tiene derecho por naturaleza. Los pensadores hinduistas hablan de tres formas que reviste la «liberación» de la individualidad *(moksa* o *mukti)*: la liberación alcanzada inmediatamente después de la muerte *(sadyo-mukti)*, la liberación por etapas *(krama-mukti)* y la liberación aún en vida *(jīvan-mukti)*.

En cuanto al cuarto principio implícito en la teoría de la transmigración, hemos de advertir que, si *avidyā* es causa del nacimiento del individuo, la intervención de la ley de Karma es el motivo de sus «renacimientos». Podríamos añadir que de los cuatro principios implicados en la teoría de la transmigración son metafísicos los dos primeros, mientras que el tercero resulta significativo tanto desde el punto de vista metafísico como desde una perspectiva ética, al paso que el último, es decir, la doctrina de Karma, es primariamente de carácter ético. La doctrina de Karma es uno de los rasgos característicos del hinduismo. Ha influido decisivamente en todas las creencias y prácticas hinduistas, por no decir de la India. Los distintos credos de la India difieren mucho entre sí, hasta el punto de que en ocasiones se sitúan en polos opuestos. Pero todos ellos—ortodoxos lo mismo que heterodoxos (con

excepción de los materialistas, como Charvaka)—aceptan esta doctrina como uno de sus axiomas cardinales.

Puede decirse que la doctrina de Karma constituye la solución aportada por el hinduismo al gran enigma del dolor y las desigualdades existentes en el mundo. Según la concepción hinduista, la ley de la causalidad opera no sólo en el mundo físico, sino también en el mundo moral, y de manera igualmente invariable e inviolable. No cabe imaginar acción alguna que no produzca los correspondientes resultados *(kritapranāsa)*, ni unos resultados que no tengan los correspondientes antecedentes en forma de unas determinadas acciones *(akritābhyupagama)*. Además, se da por seguro que las acciones moralmente buenas producen resultados necesariamente buenos, y que las malas acciones tienen resultados malos. Sin embargo, es evidente que no todas las acciones de un individuo producen los correspondientes efectos en el breve espacio de su vida. Pero, conforme a la ley inexorable de Karma, es decir, a la ley de las acciones y su retribución, ninguna acción permanece estéril. Se hace necesario, por consiguiente, suponer la existencia de otra vida para ese individuo en concreto, durante la cual coseche todo lo que no había madurado aún y no había podido ser cosechado en su vida anterior. Ciertamente, en virtud de una ampliación lógica de este postulado, hay que suponer la existencia de una serie de vidas, que sólo llegará a su término cuando todas las acciones de un individuo se hayan agotado de una u otra forma. En esto consiste la teoría del *samsāra*, que constituye un corolario necesario de la ley de Karma.

La vida presente del individuo se ve afectada por aquellas de sus acciones realizadas en la vida anterior y que no llegaron a fructificar en el curso de la misma. Por decirlo así, las consecuencias morales de aquellas acciones se conservan y tienen sus correspondientes efectos en la vida actual. Por ejemplo, sus acciones pasadas determinan el tipo de cuerpo que haya de asumir, la familia, la sociedad y la posición en que habrá de nacer, así como la clase de acciones que se sentirá inclinado a realizar en su vida presente. En cierto sentido puede decirse que toda criatura es creación de sus propias obras pasadas. De esta forma, el dolor y las desigualdades entre los seres humanos, que de otro modo resultarían inexplicables, se racionalizan mediante la doctrina de Karma. Nada ocurre en este mundo—físico o moral—como resultado del capricho o de la ciega casualidad. Todo cuanto ocurre ha de estimarse resultado de la intervención de una ley inmutable.

La doctrina de Karma, sin embargo, no debe confundirse con el fatalismo, ni debe creerse que niega al hombre la iniciativa como agente libre. Téngase en cuenta que, por principio, esta doctrina no implica la intervención de ningún factor extraño en la vida y en las acciones del individuo. No se presume que la vida del hombre esté configurada por ningún poder externo, como el hado o el destino. Por el contrario, la doctrina de Karma enseña que el hombre mismo es, en cierto sentido, arquitecto de su propia vida. Lo que hiciera en su vida anterior condi-

ciona por completo lo que hará en la vida actual. Así considerada, esta doctrina representa la misma antítesis del fatalismo. Rechaza el capricho o la casualidad y descarta la intervención de una providencia arbitraria. Las razones que determinan la vida y los actos de un individuo han de buscarse, en definitiva, en el individuo mismo.

Dos objeciones suelen oponerse generalmente a esta concepción. Aun suponiendo que, en este *samsāra*, la vida actual de un individuo está condicionada por sus acciones en la vida anterior, podemos preguntarnos por los factores que intervinieron en el «primer» nacimiento de ese individuo en el proceso de transmigración. No cabe hablar de unas acciones anteriores y de sus consecuencias en relación con ese primer nacimiento. En consecuencia, tampoco puede suponerse una intervención de la ley de Karma por lo que afecta a ese nacimiento. ¿Qué es, entonces, lo que condiciona la vida y las acciones del individuo en esa etapa? Esta pregunta, sin embargo, no es lógicamente admisible, ya que, desde el punto de vista hinduista, el *samsāra* no tiene comienzo. Ciertamente, no es posible imaginar a un individuo sin los correspondientes antecedentes. Estrictamente hablando, la misma individualidad es producto de unos antecedentes.

La otra objeción es quizá más pertinente. Se podría aceptar que en la serie sin principio de los renacimientos las acciones de un individuo durante una vida anterior condicionan su vida actual. También se puede aceptar que el individuo mismo—y no otros factores ajenos a él—es responsable de lo que es en la vida actual. Pero, ¿no puede decirse que las acciones «pasadas» de un individuo vienen a ser, en cierto modo, fuerzas extrañas por lo que afecta a su vida actual? ¿Qué dominio puede ejercer *ahora* sobre sus pasadas acciones, que, según se supone, rigen su vida presente? El pasado, aunque sea *su* pasado, es ya un hecho consumado, pero se supone que esto es justamente lo que condiciona su presente, por lo que ya no es libre para configurarlo a su voluntad. Los pensadores hinduistas responden a esta objeción postulando una doble manera en que fructificarían todas las acciones. En primer lugar, toda acción produce un resultado directo *(phala)*. Este resultado directo de las propias acciones pasadas no extinguidas determina la naturaleza de su actual cuerpo y las circunstancias directamente relacionadas con su nacimiento o derivadas del mismo. Con respecto a todo ello no cabe opción. Pero sus acciones pasadas producen también lo que podríamos llamar un efecto indirecto en forma de tendencias innatas *(samskāras)*. Son precisamente estas tendencias innatas las que le inducen a actuar en uno u otro sentido. Pero es preciso subrayar que las tendencias innatas *inclinan*, no *fuerzan* a actuar de una manera determinada. Este hecho deja un amplio margen de iniciativa y autodeterminación al individuo. Si quiere, puede dominar y orientar adecuadamente sus tendencias innatas. En consecuencia, si bien el nacimiento y el entorno de un individuo están predeterminados, también tiene ante sí la perspectiva halagüeña de poder dominar sus tendencias inna-

tas, que, ciertamente, son la fuente capital de donde brotarán sus acciones. La doctrina de Karma, por consiguiente, incluye también la posibilidad del progreso moral. No supone un fatalismo ni tampoco niega la voluntad libre, que es la misma base de una conducta ética. Al subrayar que, en última instancia, el individuo es el arquitecto de su propia vida, esta doctrina no respalda en modo alguno la creencia en la intervención de un dios injusto o un destino cruel.

¿Cómo puede conciliarse la doctrina de Karma con la de *moksa* que, a juicio de los hinduistas en general, es su objetivo espiritual? ¿Acaso no resultan esencialmente antitéticos los conceptos de Karma y *moksa?* ¿No sucederá que las mismas acciones moralmente buenas mantengan al individuo sujeto a esta vida, por muy valiosa que ésta pueda ser desde el punto de vista ético? El *Bhagavadgītā* trata de responder a estas preguntas mediante la doctrina de que las acciones del hombre alcanzan su fructificación en forma de *phala* y *samskāras,* que le afectan únicamente si realiza aquéllas con un sentimiento de apego a sus resultados. Si, por el contrario, actúa (ciertamente, en obediencia, como no puede por menos, a la ley de Karma), pero, al actuar, domina y dirige sus *samskāras* de tal manera que su actitud sea de desapasionada indiferencia con respecto a los frutos de sus acciones, mientras cumple con su *svadharma* dejará el camino abierto a su avance hacia el estado de *moksa.* Puede decirse que el *anāsakti-yoga* del *Bhagavadgītā* salva, de hecho, la antítesis que podría plantearse entre la doctrina de Karma y el ideal de *moksa.*

Si la perspectiva filosófica en el estudio del hombre ha dado lugar en el pensamiento hinduista al dualismo del yo esencial y el yo empírico, la perspectiva religiosa o teísta presupone el dualismo entre dios y el hombre. Podemos señalar, sin embargo, que, en última instancia, los conceptos de dios y de hombre no poseen validez absoluta. Pertenecen al ámbito del mundo fenoménico. Esto podría explicar el hecho de que en la India muchos sistemas filosóficos sean esencialmente ateos. No sienten la necesidad de suponer la existencia de un dios personal para dar respuesta a las numerosas cuestiones cosmológicas, psicológicas, metafísicas e incluso éticas que surgen en el curso de sus especulaciones. Esto no significa, sin embargo, que el hinduismo se desentienda de dios. Por el contrario, el hinduismo, y especialmente en su versión popular, tiene ciertamente conciencia de dios, quizá en un grado hasta excesivo. En el hinduismo se dan codo a codo el idealismo monístico absoluto y el teísmo emocional, sin que surja ningún conflicto. El hinduismo trata de conciliar esta aparente incompatibilidad dando por supuesto que hay dos puntos de vista para abordar las cuestiones filosófico-espirituales, el punto de vista absoluto *(pāramārthika)* y el relativo, o fenoménico *(vyāvahārika),* cada uno de los cuales tiene vigencia en su propia esfera. No hay que extrañarse, por consiguiente, de que un idealista-monista absoluto, como Samkara, haya

compuesto al mismo tiempo algunos de los más poéticos y sorprendentes himnos en alabanza de las divinidades personales.

Para decirlo en términos generales, aunque, lógicamente, no muy precisos, dios se sitúa con respecto a la realidad última o al ser supremo en una posición análoga a la del individuo con respecto a su yo esencial. En consecuencia, las relaciones entre dios y el hombre están influidas de muy diversas maneras por las relaciones entre el ser supremo y el yo esencial. Desde una perspectiva teísta, el fin último a que aspira el hombre será vivir en el mismo mundo que dios *(salokatā)* o permanecer cerca de dios *(samīpatā)* o asumir la misma forma que dios *(sarūpatā)* o, finalmente, llegar a una unión íntima con dios *(sāyujyatā)*. Puede advertirse que, mientras que los tres primeros objetivos pueden entenderse en el sentido de tres etapas que llevan al objetivo final, éste no es otra cosa que la versión teísta del objetivo filosófico de la realización de la identidad profunda entre el yo esencial y el ser supremo. La identidad, filosóficamente aceptada, entre el ser supremo y el yo esencial recibe en el teísmo, a veces, una ulterior cualificación, al sugerirse que el hombre y dios son idénticos en esencia, pero diferentes en forma. Se dice, por ejemplo, que el hombre es con relación a dios lo que las chispas con relación al fuego. Otra manera de concebir esta diferenciación parcial del hombre con respecto a dios consiste en considerar que dios no es realmente exterior al hombre, sino su dominador íntimo *(antaryāmin)*. Se concibe a dios como la causa activamente impulsora *(prayojakakartā)* del hombre en su vida.

La doctrina filosófica de la identidad entre el ser supremo y el yo esencial queda de esta forma modificada y se convierte en la doctrina de la identidad cualificada o diferenciación parcial entre dios y el hombre. Esta segunda doctrina, a su vez, se amplía en el sentido de un dualismo completo entre dios y el hombre. En este caso, dios aparece como creador y rector moral del hombre y del universo. Sobre todo en relación con el hombre, dios es presentado frecuentemente como dispensador de la ley de Karma. Podemos, sin embargo, observar en relación con esto que, incluso si se acepta la diferenciación completa y la distancia terrible que media entre dios y el hombre, el hinduista tratará siempre de alcanzar una comunión personal con dios mediante la perfecta sumisión de todo su ser ante dios. Este es el ideal de todo hinduista piadoso. La verdadera devoción *(bhakti)*, según el *Bhagavadgītā*, implica, en primer lugar, consagrar a dios todas las acciones propias (físicas, mentales y espirituales), servirle y meditar en él con la atención concentrada. Esto implica además excluir toda conciencia de sí mismo y del propio interés, desarrollando al mismo tiempo la conciencia de identificación con todos los seres de dios, sean o no benéficos para uno mismo. Finalmente, es necesario crear en sí mismo una peculiar potencia mística mediante la sumisión, la humildad y la fe. En la religiosidad hinduista ocupan un lugar destacado la oración, la piedad, los ritos y los votos y observaciones religiosos *(vratas)*.

Pero la *bhakti* ha de estimarse como el factor más poderoso que, en el hinduismo, rige las relaciones entre el hombre y dios.

Por lo que se refiere a las relaciones del individuo con el mundo en general y con sus semejantes en particular, ha de tenerse en cuenta que, conforme al más elevado pensamiento hinduista, el yo esencial del hombre nunca se ve implicado en las obras de este mundo fenoménico. En última instancia, por consiguiente, la cuestión acerca del cometido del hombre—del hombre «real»—en este mundo carece en absoluto de importancia. Incluso en relación con el yo empírico, semejante cuestión tiene una importancia muy escasa, pues el supremo objetivo espiritual de todo hinduista consiste en trascender las limitaciones de su individualidad, que le tiene atado a este mundo fenoménico, y de este modo hacer realidad su identificación con el ser supremo, ya que en esto consiste ciertamente su naturaleza original. En consecuencia, la vida en este mundo ha de considerarse como un puente que es preciso atravesar para alcanzar el propio destino, pero sobre el que sería una locura construirse una casa. La cuestión del cometido del hombre en este mundo, por consiguiente, pertenece a un orden inferior, y como tal suelen tratarla los pensadores hinduistas. No puede decirse, por tanto, que esté del todo injustificada la acusación de que en el pensamiento hinduista se considera la ética como algo «marginal» en comparación con la cuestión, mucho más seria, de la filosofía, al estilo de una concesión a la contingencia del contacto del hombre con el mundo fenoménico.

Esto no quiere decir, sin embargo, que los hinduistas hayan ignorado por completo este aspecto del cometido del hombre. El hinduismo ofrece al hombre la orientación necesaria para que atraviese a salvo y rápidamente el puente de la vida. En este sentido, su aportación más significativa es el concepto de *dharma*. *Dharma* es, ciertamente, un término muy ambiguo, que denota cosas diferentes en contextos diferentes. Puede significar el ritual védico o la religión y la ética en general o las normas relativas a las castas o el derecho civil y criminal. Pero en todos estos casos, la idea subyacente es siempre la misma. *Dharma* trata de resolver el inevitable conflicto que surge entre lo real y lo fenoménico, lo espiritual y lo material, lo eterno y lo temporal. Reconoce que el hombre, mientras se esfuerza por alcanzar el ideal, no puede permitirse el descuido de la realidad. *Dharma*, por consiguiente, establece una forma de vida encaminada a asegurar la pervivencia material y espiritual, así como el desarrollo del individuo y de la sociedad.

En este sentido, se plantea una cuestión básica: ¿Cómo se puede superar la contradicción obvia que se plantea entre el bien y los fines individuales, por una parte, y el bien y los fines sociales por otra? El fin último del individuo, concretamente, *moksa*, presupone que aquél habrá de esforzarse continuamente por conseguir su independencia, hasta donde ello le sea posible, con respecto a este mundo. En otras

palabras, se supone que el individuo seguirá el camino de la resignación y la inactividad *(nivrittimārga)*. Pero el ideal de la estabilidad y el progreso sociales exige para su realización esfuerzos positivos por parte de cada uno de los miembros de la sociedad. En consecuencia, a menos que cada individuo desempeñe el cometido que le corresponde en este mundo con activo interés y sentido de la responsabilidad —a menos, dicho de otro modo, que se determine a seguir el sendero de la acción *(pravritti-mārga)*—la sociedad se desintegrará. La tendencia habitual es a considerar estos dos géneros de vida—la vida de acción *(karma)* y la vida de renunciación *(sammyāsa)*—como mutuamente exclusivos, y a ensalzar el uno a expensas del otro. La concepción hinduista de la vida, sin embargo, está regida por una fe implícita en la eficacia y validez de estos dos géneros de vida y en la posibilidad de reconciliar las exigencias de la acción y del renunciamiento. En cierto sentido, esta fe es la misma fuerza impulsora del concepto hinduista de *dharma*. Se acepta plenamente que la vida de contemplación inactiva es tan perniciosa como la vida llena de apetencias y de actividad. En relación con este problema, el ideal que se propone es una síntesis de ambos géneros de vida, de forma que el uno no suponga impedimento para el otro, y que ambos juntos faciliten la realización del ideal de *moksa* al individuo y la solidaridad y el progreso de la sociedad. No es la acción *per se* la que arrastra al hombre hacia el torbellino de este mundo fenoménico, alejando con ello cada vez más sus oportunidades de liberación. La causa radical no es la acción, sino la pasión y el apetito que acompañan a esa acción. Lo que es preciso lograr, por consiguiente, es la aniquilación de la pasión y el apetito, no el abandono de la acción en sí. Tal es el *anāsaktiyoga* del *Bhagavadgītā;* ello implica la renuncia *en* la acción, no *a* la acción.

Uno de los más típicos resultados de este ideal de vida es la doctrina hinduista de los cuatro fines del hombre *(purusārthas)*. Los pensadores hinduistas han caído en la cuenta de que el hombre posee una personalidad compleja que busca su realización principalmente a través de cuatro cauces: sus instintos y apetitos naturales, su deseo de poder y posesiones, su solicitud por la seguridad y el progreso sociales, y su anhelo de emancipación espiritual. Al mismo tiempo han relacionado estos cuatro cauces, respectivamente, con los cuatro fines del hombre, a saber, *kāma* (disfrute de los placeres de la vida personal), *artha* (prosperidad material), *dharma* (mantenimiento de las normas religiosas y ético-sociales) y *moksa* (liberación de la sumisión al *sanmsāra*. Se ha subrayado que estos cuatro *purusārthas* en modo alguno son mutuamente contradictorios. Por el contrario, es posible, mediante su correlación adecuada—es decir, regulando *kāma* y *artha* de modo que no impidan, sino que fomenten *dharma*, y subordinando adecuadamente estos tres fines al último, *moksa*—, formar una personalidad auténticamente integrada y alcanzar una esencial plenitud de

vida. La doctrina de los cuatro *purusārthas*, ciertamente, sirve de plataforma psíquico-moral para el cometido del hombre en este mundo.

Si bien el esquema general de la vida individual del hombre y de la existencia social queda así más o menos determinado, los detalles varían conforme a los distintos «tipos» de hombres, así como con las diferentes etapas físico-psíquicas que se dan en la vida de un individuo. Justamente este principio es la base de los conceptos de *varnadharma* y *āsramadharma*. El *āsramadharma* tiene por objeto la estructuración ética de la vida del individuo con vistas a lograr una síntesis fecunda del camino de la acción y del camino del renunciamiento, así como los cuatro *purusārthas*. El término *āsrama* significa literalmente «ejercitación» o el lugar en que ésta se realiza. Por extensión de este significado, también se llamaron *āsramas* las principales etapas en que se divide la vida de un individuo, que, si está adecuadamente organizada, viene a ser ella misma una ejercitación planificada. El origen de este esquema de *āsramas* seguramente se remonta al impacto que produjo la irrupción de los arios en las comunidades indígenas de la India. Otro factor que debió de impulsar la formulación y consolidación del *āsramadharma* fue el concepto ético de las tres deudas. Todo individuo, se afirma, nace obligado al pago de tres deudas durante el curso de su vida. Está, ante todo, la deuda contraída con dios *(deva-rina)*. El pago de ésta se realiza mediante la consagración de la propia vida al servicio de dios y a la tarea de fomentar el orden de cosas por él establecido. Viene luego la deuda contraída con los videntes *(risi-rina)*; el hombre puede pagarla conservando y enriqueciendo la herencia cultural que le ha sido transmitida a través de las generaciones anteriores. Finalmente, está la deuda contraída por el hombre con sus antepasados *(pitri-rina)*, que puede pagar engendrando una descendencia sana y asegurando de esta forma la continuidad de la raza. El *āsrmadharma* organiza la vida del individuo de tal forma que éste tenga siempre presentes esas obligaciones sagradas y al mismo tiempo cuente con las oportunidades precisas para cumplirlas. Según la concepción hinduista, la vida de un individuo comprende cuatro *āsramas*, o etapas, sucesivos: *brahmakarya* (vida de estudiantes), *grihāsthasrama* (vida como cabeza de familia), *vānaprasthāsrama* (vida de solitario) y *samnyāsa* (vida de asceta).

Después del rito de iniciación, que, significativamente, era considerado su segundo nacimiento, el muchacho comenzaba su vida de estudiante. Se acercaba a su maestro en una actitud que demostraba su buena disposición a servirle y obedecerle. Durante los años siguientes el período de formación se prolongaba durante doce años, aunque variaba en determinados casos—tenía que vivir en casa de su maestro, totalmente consagrado a la tarea de alcanzar las tres metas de todo estudiante, en concreto, la adquisición de conocimientos, la formación del carácter y la preparación necesaria para hacer frente a las responsabilidades con que habría de cargar más adelante. El estudiante vivía

normalmente pidiendo limosna y no se le exigía que pagara honorarios fijos a su maestro.

Hoy es rara la práctica del *brahmakarya* en su forma tradicional. La verdad es que todo el esquema ideal de los *āsramas* está hoy en decadencia. El sistema educativo ha experimentado grandes cambios en la India, de acuerdo con las nuevas circunstancias. Sin embargo, aún se hacen algunos esfuerzos desesperados por conservar en lo posible el espíritu y la práctica del antiguo *brahmakarya*.

El tiempo dedicado a la vida de estudiante finalizaba con un baño ceremonial *(samāvartana)*. Después de aquella preparación completa —física, mental y moral—, el individuo se disponía a hacer frente con confianza a las preocupaciones y responsabilidades de su vida como cabeza de familia. En la literatura hinduista se ensalza con frecuencia y muy justificadamente esta etapa de la vida de cada individuo. El *grihasthāsrama* se describe como el fundamento sagrado para todos los demás logros, y se afirma que ofrece el más amplio panorama para la realización de los tres primeros fines del hombre. Lo cierto es que este *āsrama* se considera como base y cimiento de todos los restantes *āsramas*. El punto de partida para la vida de cabeza de familia era, por supuesto, el matrimonio. El matrimonio se considera en el hinduismo como un sacramento y un deber sagrado, no como un contrato. Según el *Manusmriti*, las relaciones entre los esposos estaban regidas por los sentimientos de fidelidad y devoción mutuas hasta la muerte. Los legisladores hinduistas también han subrayado con frecuencia la finalidad social del matrimonio, es decir, la procreación *(prajanana)* y la perpetuación de la familia *(santāna)*. Se insistía en que el matrimonio venía a ser el cimiento de la familia, la institución básica de toda la sociedad hinduista. El cabeza de familia tenía que considerar su hogar *(griha)* como un bien que le había sido confiado por sus antepasados y que tendría que transmitir a sus descendientes sin menoscabo alguno. El cabeza de familia contribuía de esta forma a mantener una especie de continuidad espiritual, cuyo símbolo exterior visible era el fuego sagrado que se mantenía siempre encendido en la casa.

Entre los deberes del cabeza de familia se daba mucha importancia al de ofrecer diariamente los cinco grandes sacrificios *(mahāyajñas)*. Estaba en primer lugar el *brahmayajña*, cuya principal finalidad era conservar, mediante un estudio permanente, la sabiduría sagrada adquirida en la etapa de estudiante. Consistía en el repaso diario de los textos védicos, en parte efectivo y en parte simbólico. El segundo *yajña (pitriyajña)* estaba consagrado a los antepasados y consistía en las libaciones diarias en honor de los manes *(tarpana)*. El sacrificio en honor de los dioses consistía en una ofrenda devocional, aunque sólo fuese de un trozo de leña, en el fuego sagrado. El sacrificio a las criaturas *(bhutayajña)*, que consistía en ofrecerles alimentos, y el sacrificio a los hombres *(niryajña)*, que era únicamente otro nombre para designar la proverbial hospitalidad hinduista, implicaban una ne-

gación de las tendencias egoístas del ser humano y servían para subrayar la obligación en que éste se halla de compartir sus posesiones con sus semejantes menos afortunados.

Aunque en materia de prácticas religiosas y deberes sociales el cabeza de familia ha de contar con la colaboración y la ayuda de su esposa, la iniciativa y la intervención de la mujer en este sentido quedaban sometidas a diversas limitaciones. Por supuesto, algunas de estas limitaciones se referían a los detalles más que al espíritu de esta práctica religiosa. Por ejemplo, algunos sacramentos eran idénticos para la mujer y para el hombre, pero en el caso de ella se suprimían los *mantras* más importantes. Normalmente se consideraba que una mujer no está capacitada para seguir plenamente la observancia del *āsramadharma*. Por ejemplo, no podía beneficiarse del rito de iniciación, que señalaba el comienzo de la vida de estudiantes. Sin embargo, hemos de señalar que los autores antiguos expresaron puntos de vista divergentes al respecto. El hecho más importante en la vida de una mujer era el matrimonio. Después de celebrado éste, normalmente se consideraba que no tenía personalidad alguna al margen de su esposo, sobre todo en lo que se refiere a las prácticas religiosas. El esposo era su verdadero director espiritual *(guru)* y de él dependía a todos los efectos. Según el *Manusmriti*, su verdadero ritual consistía en el cumplimiento escrupuloso de los deberes domésticos. Al mismo tiempo, la vida religiosa del individuo se consideraba incompleta sin la colaboración de su esposa. Hemos de señalar que, si bien se establecieron diversas restricciones con respecto a la intervención de la mujer en los que podríamos llamar ritos brahmánicos, en el hinduismo popular, por el contrario, se le otorgaba una mayor libertad en materias de culto *(pūjā)* y observancias religiosas *(vratas)*.

Puede decirse que el hinduismo ha estimado en todo su valor el cometido de la mujer a todos los niveles, pero sobre todo en lo que se refiere a su presencia en la familia. Como afirma el *Mahābhārata*, un hogar no es verdaderamente un hogar a menos que esté presidido por una mujer. Como señora de la casa, de ella dependen la estabilidad y la solidaridad de la familia. Un texto védico afirma que, sin una esposa, la personalidad psicológica y moral del individuo sólo alcanza la mitad de su estatura normal. Está además el cometido de la mujer como madre. Una madre siempre era considerada como más divina que la misma divinidad y merecía diez veces más respeto que el padre. Es quizá el gran filósofo Samkara quien ha rendido el mayor homenaje a una madre al afirmar que puede nacer un mal hijo, pero no puede haber una mala madre.

Después de vivir una vida provechosa y fecunda como padre de familia, el hombre empieza a pensar en el momento de liberarse de los vínculos de la familia y de la sociedad. Es la etapa en que ha de retirarse de la vida activa para adoptar la vida de ermitaño del bosque *(vānaprastha)*. En este *āsrama*, el hombre puede disfrutar de la com-

pañía de su esposa, de la que también se espera que se desentienda de todos los vínculos familiares y sociales. El cometido del hombre en esta nueva situación no consiste en prestar unos determinados servicios o ejercer una autoridad, sino en dar su consejo desinteresado. Sin imponerse a la comunidad en manera alguna, pone a disposición de ella el rico tesoro de la experiencia que ha acumulado durante una larga y activa vida. De todas formas, se suponía que el hombre tampoco habría de prolongar durante mucho tiempo este contacto, aunque fuera parcial y pasivo, con los negocios del mundo. En consecuencia, no tardaba en iniciar la última etapa de su vida, caracterizada por la renuncia completa y la soledad *(samnyāsa)*. Ahora, su único objetivo era alcanzar el estado de *moksa*. El asceta *(samnyāsī)* se despojaba de todo afecto al propio yo *(ahamkāra)* y de todo sentimiento de posesión, para de esta forma liberarse de las limitaciones de la individualidad y disponerse a alcanzar el fin para el que se había venido preparando a lo largo de los tres anteriores *āsramas*.

Como para hacer más tangible y preciso el esquema general de los *āsramas*, los pensadores hinduistas establecieron una correlación entre él y el esquema más minucioso de los sacramentos *(samskāras)*. Un sacramento puede entenderse, en general, como un rito religioso cuyo objeto es producir en el individuo una gracia y una fortaleza interiores de orden espiritual. Entre los diversos elementos que desempeñaban un cometido importante en los *samskāras* hinduistas podían contarse el fuego sagrado, las plegarias y fórmulas *(mantras)*, el sacrificio, la lustración, la orientación, el simbolismo, ciertos tabúes y la magia. Cada coyuntura importante en el curso de la vida era santificada mediante un sacramento. De hecho, la vida del hinduista estaba acompañada de una actividad sacramental desde antes de nacer hasta después de morir, ya que el primer sacramento se relacionaba con la criatura concebida en el seno materno *(garbhādhāna)* y el último con las honras fúnebres *(antyesti)*; otros sacramentos importantes eran los referentes a la imposición del nombre *(nāmakarana)*, la tonsura *(cūdākarma)*, la iniciación *(upanayana)*, el término de la vida de estudiante *(samāvartana)* y el matrimonio *(vivāha)*.

Si el esquema de los cuatro *āsramas* representaba una especie de organización ética de la vida personal del individuo, el de los cuatro *varnas*—órdenes sociales—puede considerarse como una organización ética de la vida social de la comunidad hinduista. En el *Purusasūkta* del *Rigveda* hay indicios de que la sociedad, incluso en aquellas remotas fechas, estaba organizada en cuatro órdenes distintos, a saber, los brahmanas (sacerdotes-poetas), los rajanyas (guerreros y gobernantes), los vaisyas (agricultores y comerciantes) y los sudras (los obreros y siervos). En la literatura posterior se alude frecuentemente a estos órdenes con el nombre de *varnas*. El esquema de *varnas* se identifica muchas veces erróneamente con el sistema de castas, que corresponde a épocas posteriores. Hemos de subrayar, por el contrario, que el carácter original

de los *varnas* difería esencialmente del que tienen las castas, tal como éstas se entienden en la actualidad. Estrictamente hablando, el término que designa la casta no es *varna*, sino *jāti*. El término *varna* significa literalmente «color» y apenas puede dudarse de que, en los pasajes del *Rigveda* que lo utilizan en conexión con el antagonismo existente entre invasores arios *(ārya-varna)* y las tribus vencidas por éstos *(dāsa-varna)*, alude al color de la piel. Parece, por consiguiente, que subraya la diferencia racial entre los invasores arios y todas las restantes tribus —colectivamente—que aquéllos derrotaron. Pero cuando el término *varna* se usa en el *Purusasukta* con el significado de orden social, carece ya de toda connotación racial. Por otra parte, los cuatro órdenes sociales, concretamente, los brahmanas, los rajanyas (o ksatriyas), los vaisyas y los sudras—que, dicho sea de paso, son descritos en este *sūkta*, respectivamente, como la boca, los brazos, las piernas y los pies del Ser Cósmico *(Purusa)*—ni siquiera son llamados *varnas* en el *Rigveda*. Este término no sería empleado en relación con los cuatro órdenes sociales sino en la literatura védica posterior.

Parece que originalmente los *varnas* representaban las cuatro clases principales en que se dividió la sociedad védica, seguramente por algún motivo mágico-ritual. Con esta división se trataba de repartir adecuadamente entre toda la comunidad el cumplimiento de los varios deberes relacionados con el ritual, asegurando así que esos deberes quedaran al cargo de personas debidamente cualificadas en virtud de la herencia, de una pureza mantenida mediante ciertos tabúes, etc., así como por el conocimiento de las funciones específicas relacionadas con el ritual. Se diría que, con el fin de que el carácter ritual y las funciones de los cuatro órdenes se distinguieran con toda claridad, se les asignaron cuatro colores distintos (el blanco a los brahmanas, el rojo a los ksatriyas, el amarillo a los vaisyas y el negro a los sudras). Esto explicaría el significado del término *varna* con que, al correr del tiempo, serían conocidos los órdenes. El carácter mágico-ritual de los *varnas* se confirma ulteriormente por el concepto de renacimiento ritual de las personas pertenecientes a los tres primeros órdenes, que recibían el nombre de *dvijas*, «nacidos por segunda vez». Sólo después de recibir el sacramento de la iniciación quedaban cualificados los individuos para desempeñar sus respectivos cometidos rituales. En su fase primitiva parece que los *varnas* fueron más bien fluidos. No faltan, aunque sean raros, los casos de personas pertenecientes a un *varna* que más adelante asumían la condición y las funciones correspondientes a otro *varna*. Es posible que ello esté de acuerdo con la ideología mágico-ritual, a la que es inherente la idea de que una persona puede llevar a cabo una alteración en su potencia mágico-ritual y de esta forma hacerse apta para el desempeño de funciones distintas de las que corresponden a su orden social originario.

Esta deliberada organización jerárquica de la sociedad védica incluía ciertos factores que, habida cuenta de la interacción de otros factores distintos, debieron de desarrollarse hasta dar gradualmente por resul-

tado el sistema de castas. Ciertamente, puede afirmarse que uno de los rasgos característicos de la historia social de la India antigua fue la evolución de las diferentes castas *(jātis)* a partir de los cuatro *varnas* originales. Hoy resulta prácticamente imposible señalar las diferentes etapas de ese proceso. Podemos, sin embargo, añadir que esa evolución se ha desarrollado bajo el signo de un endurecimiento y de una secularización. Es de suponer que también entre las comunidades indígenas de la India hubiera ciertos conceptos característicos de tabú, impureza, purificación, etc. Por otra parte, hay motivos suficientes para suponer que su vida social estaba organizada sobre la base de diversas corporaciones jerárquicamente dispuestas. El choque entre las organizaciones sociales de los arios y de las comunidades indígenas indias debió de favorecer la formación de las castas. Por otra parte, los factores que implicaban estos dos tipos de organización social, tales como las ideas relacionadas con la potencia *asu*, el tabú, la impureza y la purificación ritual, la creencia en elementos mágicos asociados a los distintos oficios y funciones, la preocupación por guardar los secretos de los distintos oficios y muchos otros factores, como el aislamiento geográfico del subcontinente indio, el refuerzo deliberado de ciertos procedimientos económicos y administrativos, el choque de culturas distintas, la fusión razas, de la estricta aplicación de la doctrina de Karma y la tendencia natural hacia la explotación religiosa y social, debieron de fomentar la consolidación de las castas hasta crear un sistema rígido. Sólo la hipótesis de este múltiple origen puede explicar la extremada complejidad del sistema de castas en cuanto a su carácter y forma.

El *varnadharma*, por tanto, implicaba originalmente el conjunto de deberes y obligaciones de los cuatro órdenes sociales. A los brahmanas correspondían el estudio, la enseñanza, la ejecución de los ritos sacrificiales, la caridad y el recibir ofrendas personales. Los ksatriyas estaban encargados de proteger las personas, ejercer la caridad y ofrecer sacrificios, darse al estudio y evitar el apego a los placeres sensuales. Los vaisyas tenían obligación de cuidar del ganado, ejercer la caridad, ofrecer y ejecutar los sacrificios, estudiar, practicar un oficio, el comercio y la agricultura. Los sudras debían dedicarse al servicio de las otras tres clases. Más adelante, sin embargo, cuando los anteriores órdenes evolucionaron hasta constituir el sistema de castas *(jātis)*, el término *varnadharma* pasó a significar, más o menos estrictamente, el conjunto de normas que regían el funcionamiento del sistema de castas. En las etapas iniciales del esquema social de los *varnas*, al parecer, era tradicionalmente reconocida la preeminencia de los ksatriyas o rajanyas sobre los demás órdenes, seguramente porque en el sacrificio comunitario era un representante de aquéllos el que desempeñaba el cometido más destacado. Sin embargo, en la literatura védica, creación sobre todo de los sacerdotes-poetas, parece haberse desarrollado un esfuerzo consciente por exaltar la función de los brahmanas. No estaba, en cambio, claramente definido el papel de los vaisyas, mientras que los sudras,

considerados intocables por lo que se refiere al sacrificio, participaban en éste sólo indirectamente. Aparte de estos cuatro órdenes, en la literatura védica se alude a otros oficios, como los de fabricantes de carros, barbero, alfarero, etc., todos los cuales parecen tener su origen en un esquema cuyo objeto era distribuir entre toda la comunidad los distintos deberes relacionados con el ritual. Había además otras clases, como la de los chandalas, que parecen haber estado absolutamente excluidas de la participación en el sacrificio comunitario y que constituían en quinto *varna*.

En la literatura brahmánica del período posvédico hay claros indicios de que en la sociedad se iban formando diversos grupos cerrados, aunque seguían incluidos en el esquema de los antiguos cuatro órdenes. La antigua jerarquización de los distintos órdenes sociales tendía a consolidarse en forma de una desigualdad social generalizada. En este proceso, el nacimiento jugaba el papel más vitalmente importante en la vida de cada individuo. Se confirmó la posición de los brahmanas como clase privilegiada, mientras que, paralelamente, los sudras fueron bajando cada vez más, hasta ser considerados inhábiles para casi todos los asuntos religiosos y seculares. Los ksatriyas luchaban por conservar su antigua posición preeminente, al paso que los vaisyas descendían lenta pero inexorablemente en la escala social. Los grupos formados por los diversos oficios fueron asignados unas veces al orden de los vaisyas y otras al de los sudras. Esta estratificación social llegó a resultar tan rígida, que, al correr del tiempo, se acentuaron cada vez más las diferencias existentes entre los *varnas* y la jerarquización de las respectivas condiciones sociales, lo mismo en asuntos de importancia que a propósito de las cuestiones más menudas, desde los tipos de contribuciones a satisfacer hasta las formas del saludo y del tratamiento, desde la edad en que se celebraba el rito de iniciación hasta el sitio donde había de tener lugar la cremación del cadáver. La descripción más completa y minuciosa de este esquema social, con todas sus derivaciones, es la que nos ofrece el *Manusmriti (ca.* siglo II a.C.), cuya doctrina es que la sumisión a las normas que rigen el sistema de castas constituye la misma esencia del *dharma*.

En relación con todo esto hemos de aludir a una especie de idealización ética del sistema de *varnas* implícita en el *Bhagavadgītā*, que no insiste tanto en las diferencias y jerarquización entre los *varnas*, sino más bien en el principio de interdependencia ética que implica este esquema. La sociedad, como conjunto integrado, sólo puede mantenerse unida y progresar si sus diversos componentes desempeñan los cometidos que les han sido asignados con sentido de responsabilidad social. La consideración de si una función determinada es elevada o humilde, si responde o no a los gustos personales, carece realmente de valor. El *Bhagavadgītā* enseña que el sentimiento de estar promoviendo activamente la solidaridad, la estabilidad y el progreso de la sociedad mediante

el cumplimiento fiel del propio *varnadharma* constituye la mayor recompensa que cabría imaginar en este mundo.

Si bien es cierto que el sistema de castas se ha considerado como uno de los rasgos más característicos del hinduismo, la realidad es que resulta muy difícil definirlo con exactitud. Todo lo que se puede hacer es señalar algunos elementos esenciales de este sistema tal como se halla vigente en la India. En este sentido, lo primero que cabe observar es que la casta de un individuo viene determinada por su nacimiento. Luego, la casta regula normalmente el matrimonio, la dieta alimenticia y las ocupaciones de las personas que a ella pertenecen. Por ejemplo, la casta es un grupo endógamo fuera del cual sus miembros tienen prohibido contraer matrimonio. En la mayor parte de los casos, la casta está subdividida en grupos menores exógamos, cuyos miembros han de casarse necesariamente fuera del propio grupo. También tienen las distintas castas ciertas prohibiciones en cuanto a los alimentos que pueden tomar sus miembros. Las ocupaciones están fijadas para casi todas las castas. Además, como la pertenencia a una casta viene determinada por el nacimiento, generalmente el individuo no puede pasar de una a otra casta. Rasgo importante del sistema de castas es que entre éstas se da cierta jerarquía social, cuya cumbre se asigna generalmente a los brahmanas. El mismo trato social entre miembros de castas distintas está regido por normas establecidas, muchas de las cuales se relacionan con las ideas acerca de la impureza por contacto directo o de otro tipo. El sistema de castas implica además en la India el que muchas personas se vean privadas de ciertos derechos civiles y religiosos. También podríamos añadir que terminadas castas tienen derecho a llevar insignias o adornos de un tipo determinado, y que el estilo del lenguaje utilizado por los miembros de una casta para referirse a los de otra también está regulado por el puesto que ocupa cada una de las respectivas castas en la escala jerárquica. Verdaderamente, la casta afecta a todas las relaciones y acontecimientos que tienen lugar en la vida de un hinduista. Además ha influido en la evolución social de la India hasta el extremo de que parece como si la casta a que pertenece el hinduista siguiera condicionando su vida aun en el caso de que cambie de religión.

Hemos de referirnos a algunos puntos más en relación con la manera en que funciona el sistema de castas. En primer lugar, ha de tenerse en cuenta que cada casta representa una unidad social independiente. Las costumbres características y exclusivas de cada casta la diferencian con respecto a las demás. Lo cierto es que cada casta trata de preservar sus propias costumbres tan celosamente que ello ha dado origen al dicho de que la casta significa una costumbre. Pero la sociedad hinduista ha logrado integrar varias de estas unidades independientes en un conjunto orgánico. Este organismo social, llamado sistema de castas, está constituido de tal forma que puede integrar en su seno cualquier nueva unidad que pudiera surgir. De manera semejante, si una de estas unidades se descompone en otras unidades menores, éstas, en vez de

quedar excluidas, son nuevamente reintegradas en el organismo superior como células con funcionamiento independiente.

La exclusividad, la independencia de cada casta como unidad social queda confirmada por su carácter esencialmente autónomo. Cada casta crea sus propias normas y determina sus costumbres características. Además cuenta con el poder necesario para imponer esas normas y costumbres a sus miembros a través de un consejo, o *panchāyat*. La principal sanción—quizá la única—que respalda las normas y costumbres de la casta es la excomunión, una contingencia que todo hinduista desea evitar por encima de cualquier otra. En la práctica se observa que cuanto más baja es una casta en la escala social, más eficiente son la organización y el funcionamiento de su consejo. Este carácter autónomo de las castas se vio frecuentemente viciado por el hecho de que el monarca o el estado trataron de asumir la autoridad suprema con respecto a ellas. Sin embargo, lo que el *dharmasāstra* hinduista exigía de un rey era que cuidara de que todos los miembros de cada casta observaran escrupulosamente las respectivas normas y costumbres. También le exigía que cuando promulgara leyes por su cuenta, estuvieran en consonancia, hasta donde ello fuera posible, con las normas y costumbres de las distintas castas.

Es posible que, dado su carácter originalmente mágico-religioso, la diferente condición social de los cuatro órdenes sociales no causara preocupación alguna. Es posible que los sentimientos de desigualdad quedaran ahogados en el desarrollo de los ritos mediante los que se trataba de asegurar el bien común y en los que cada uno de los órdenes desempeñaba un cometido propio y necesario. Pero con la secularización y la consolidación de los *varnas* en castas, las diferencias jerárquicas se hicieron más complicadas y notorias. Se trató, en consecuencia, de paliar este sentimiento de desigualdad entre las castas, así como de racionalizar los distintos privilegios y prerrogativas de que gozaban los miembros de algunas de ellas. Se afirmó, por otra parte, que las castas eran de origen divino y que estaban, por tanto, fuera de la posible intervención del hombre. Además, se atribuyó a la persona misma la responsabilidad de haber nacido en una determinada casta, sugiriendo para ello que las acciones del individuo en su existencia anterior eran las que determinaban la familia—y, por consiguiente, la casta—en que habría de nacer de nuevo. Resultado de ello fue que todo lo referente a la casta se consideró como un asunto que tenía que ver exclusivamente con la ley de Karma. Con vistas, por otra parte, a debilitar el sentimiento de desigualdad entre las distintas castas, se adujo también que si los miembros de una disfrutaban de mayores privilegios que los de otra, también eran más pesadas las respectivas obligaciones. En relación con esto hemos de referirnos también al hecho de que la situación de cada casta dentro de la jerarquía social no era tan rígida. Siempre cabía la posibilidad—y de ello se han dado casos—de que una casta subiera en la escala social gracias a su propio esfuerzo.

A lo largo de la historia se han alzado ocasionalmente voces contra la rígida estratificación social creada por el sistema de castas, pero sin resultados apreciables. No puede decirse que ni la aparición del budismo ni la entrada en juego del Islam significaran una supresión de las consecuencias que implicaba el sistema de castas en la India. En tiempos más cercanos a nosotros, algunos dirigentes religiosos, como Kapilar, Vemana, Basava, Kabir y Nanak, entre otros, se opusieron enérgicamente al sistema de castas, pero sus protestas han resultado en última instancia estériles. Los adeptos de los movimientos reformistas surgidos en la India moderna han hecho del sistema de castas el blanco preferido de sus ataques. Muchos de ellos reconocen que las castas han tenido un papel beneficioso en la historia social de la India. Por ejemplo, la institución de la casta ha permitido a los diversos elementos de la población india vivir unidos en forma más o menos organizada. Las castas se han acreditado como una fuerza integradora y estabilizadora eficaz. La casta ofrece además a sus miembros cierta seguridad económica y social, además de haber actuado como un sistema para la conservación de diversas artes y oficios. Pero estos reformadores sociales creen también sinceramente que, en resumidas cuentas, el sistema de castas tiene a su cuenta un déficit mayor que el haber. En primer lugar, el sistema de castas representa la misma antítesis del principio de igualdad esencial entre todos los hombres. Además, al aceptar el nacimiento como único criterio válido para determinar la casta a que pertenece el individuo, este sistema cierra generalmente el paso al individuo que pretende ascender en la escala social. El sistema de castas implica además la privación de ciertos derechos civiles y religiosos para grandes masas de la población. La historia demuestra que, al crear y estabilizar una desigualdad social que generalmente va acompañada de la opresión y explotación de una clase por otra, el sistema de castas se ha convertido en un motivo permanente de descontento y malestar social, y, consecuentemente, en un obstáculo perenne al progreso social. La extremada fragmentación social impidió además el desarrollo del sentimiento de unidad nacional. El patriotismo se identificaba demasiadas veces con la lealtad hacia la propia casta; la fuerza impulsora de la vida social eran los intereses de casta, no los de toda la comunidad en conjunto. El verdadero sentido moral quedaba en segundo plano y cedía ante las exigencias de las normas propias de cada casta, llegándose a entender que el pecado consistía meramente en quebrantarlas. La opinión general es que el sistema de castas, tal como ha venido operando a lo largo de muchos siglos, no admite reformas. Lo único que cabe hacer es ponerle fin.

A propósito de ello hemos de añadir que en la India actual están cambiando rápidamente las circunstancias, que con su presión están logrando una disminución de la rigidez con que operaban muchos elementos del sistema de castas. El desarrollo económico, por ejemplo, está acabando lenta, pero inexorablemente, con la distribución de los oficios y trabajos conforme a las castas. Las crecientes facilidades de

comunicación entre personas pertenecientes a castas distintas han neutralizado eficazmente los obstáculos que se oponían al trato social entre ellas. En la vida ordinaria actual resultan inviables las rígidas normas referentes a la impureza por contacto, etc. Estas normas sólo pueden observarse, si acaso, en circunstancias rituales. De paso hemos de notar que los diversos movimientos de *bhakti* que han surgido a lo largo de la historia del hinduismo han hecho mucho por unir a las distintas castas en una especie de democracia religiosa. Hay, sin embargo, un elemento del sistema de castas que, al parecer, resulta muy difícil de superar, concretamente, las normas relativas al matrimonio. Sin embargo, la tendencia actual con relación al sistema de castas queda perfectamente reflejada en la constitución de la República de la India, que determina que «el Estado no establecerá discriminación alguna entre los ciudadanos por motivos de religión, raza, casta, sexo, lugar de nacimiento», y que «queda abolida la intocabilidad y se prohíbe su práctica en cualquier forma que sea».

Además del *āsramadharma* y el *varnadharma*, los teóricos hinduistas hablan también de otros cuatro tipos de *dharma*, a saber, el *varnāsramadharma*, o *dharma* aplicable a un individuo perteneciente a un determinado orden social en una etapa concreta de su vida personal; el *gunadharma*, que afecta al oficio o a la posición que ocupa el individuo; el *nimittadharma*, relacionado con circunstancias especiales; finalmente, el *sāmānyadharma*, o ética general. En cuanto a este último tipo de *dharma*, ha de tenerse en cuenta que la ética o moral hinduista no puede decirse que haya sido reducida a un código regular como tal. En la ética, igual que en la metafísica, el pensador hinduista parece cargar el acento en la necesidad de inculcar una actitud mental correcta más que en el postulado de una teoría elaborada. Por ejemplo, la cuestión teórica del libre albedrío no parece haberle preocupado mucho. Para él, la esencia misma de la moral consistía en la neutralización de la voluntad.

Hablando de lo que llamaríamos el lado práctico de la ética hinduista, podríamos referirnos, ante todo, a las tres virtudes cardinales enumeradas en una interesante parábola del *Brihadāranyaka-Upanisad* (V.2, 1-3), concretamente, el autodominio *(dama)*, la caridad *(dāna)* y la compasión *(dayā)*. Nótese que el término «caridad» no se emplea únicamente en el sentido de dar limosnas, etc., sino que implica más bien la idea de compartir con los semejantes lo que se posee, la renuncia al egoísmo y, por consiguiente, el amor al prójimo. El *Bhagavadgītā* ha mencionado, en diversos contextos, otras muchas virtudes, por ejemplo, la impavidez, la pureza de intención, el sacrificio, la rectitud, la no violencia, la sinceridad, la libertad con respecto a la ira o la avaricia, la cortesía, la modestia, la diligencia. También trata de inculcar que se huya de varios vicios, especialmente la codicia, la ira y la avidez, caracterizadas como la «triple puerta del infierno» que lleva a la ruina del alma.

Se comprende así que, en la práctica, la ética hinduista viene a ser la misma que la de otros pueblos civilizados. Su nota característica, sin embargo, consiste en que recomienda de manera especial la sinceridad *(satya)*, la no violencia *(ahimsā)*, el sacrificio *(yajña)* y la renuncia *(samnyāsa)*. La parábola de Satyakama Jabala, que aparece en el *Chāndogya-Upanisad* (IV.4), enseña muy elocuentemente que la sinceridad insobornable ha de tenerse como criterio único para juzgar del carácter y la valía de un hombre. El rasgo positivo de la virtud de *ahimsā* consiste en el respeto hacia todo lo que vive, hacia toda la creación de dios. Estrechamente relacionada con la enseñanza de *ahimsā* es la referente a *ātmaupamya*, o contemplar con equidad todas las cosas, a imagen del propio yo, y la de *sarvabhūtahita*, o hacer bien a todas las criaturas. Puede afirmarse que toda la concepción hinduista de la vida está dominada por la idea de *yajña*. Han podido variar de una a otra época la forma y la amplitud del sacrificio, pero puede decirse que su espíritu, expresado por el *Bhagavadgītā* mediante el consejo de que «ayudándoos unos a otros es como lograréis llegar a dios», ha sido siempre el mismo. Ciertamente, el *Bhagavadgītā* describe la totalidad del universo como una «rueda de sacrificio» que opera sobre el principio de la interdependencia de todos sus componentes. Nadie debe permitirse negligencia alguna en cuanto a la parte que le corresponde desempeñar en el sacrificio, pues ello pondría en peligro el funcionamiento adecuado del universo. El concepto hinduista de *samnyāsa* ha sido frecuentemente mal interpretado. Se ha dicho muchas veces que la virtud de *samnyāsa* es de carácter negativo, que no posee ningún valor social y que un *samnyāsī* carece de personalidad social. No puede negarse que, de hecho, la práctica de esta virtud en el hinduismo popular da en ocasiones motivos para esa valoración negativa. Pero puede decirse que el verdadero ideal en este sentido fue el establecido por el *Bhagavadgītā* en su intento de reconciliar los ideales de *samnyāsa* y *lokasamgraha* (solidaridad de la sociedad y mantenimiento del universo) junto con la doctrina de *yajña*. Un verdadero *samnyāsī* es el que practica la renuncia *en* la acción y no *a* la acción. Ciertamente, el *Bhagavadgītā* proclama el principio que, según el hinduismo, ha de regir el cometido del hombre con respecto al mundo: «En consecuencia, sin apego alguno, cumple siempre con la tarea que *es preciso* realizar, ya que el hombre llega a la cumbre cuando realiza su tarea sin apego alguno».

No hay mucho que decir acerca de las especulaciones escatológicas del hinduísmo. Las gentes del *Rigveda* se preocupaban ante todo de la estabilidad, la seguridad y el bienestar de la vida sobre esta tierra, hasta el punto de que no parecen haber sentido grandes preocupaciones por la vida más allá de la muerte. Hay, sin embargo, en uno de los himnos funerarios de este Veda (X.14,8) ciertos indicios de que, después de su muerte, una persona, como resultado de las buenas obras que ha practicado en vida, deja atrás sus manchas terrenas, asume una nueva forma resplandeciente y marcha a los cielos empíreos para unirse a sus «pa-

dres» y a Yama, que es celebrado frecuentemente como señor de los muertos bienaventurados. El *Atharvaveda* (IV.34) se refiere específicamente a *svarga*, los cielos, donde los muertos que se lo han merecido gozan de placeres materiales que vienen a ser simplemente un duplicado espléndido de los goces terrenos. Pero estas alusiones de los Vedas primitivos son raras e incidentales. Más vagas resultan las alusiones al infierno, tales, por ejemplo, como las que hace el poeta rigvédico al seno (X.18,10) o a los dominios (VII.58,1) de Nirriti, la diosa de la perdición. En los *Brāhmanas* y otros textos rituales se habla de *svarga* con insistencia, pero en el sentido de fruto acumulado del sacrificio. De hecho, el deseo de conseguir *svarga* se considera como el motivo principal que respalda el ritual védico. Pero aun así es difícil ver en ello una concepción estrictamente escatológica.

Es lógico pensar que los *Upanisades* no podían desentenderse totalmente de ciertas cuestiones escatológicas y que hubieron de abordarlas con algún detenimiento. Según el punto de vista filosófico en última instancia que representan estos textos, la vida y la muerte como acontecimientos poseen únicamente una realidad relativa. Los *Upanisades* hablan frecuentemente de inmortalidad *(amritatva)*, pero no en el sentido de que la individualidad del hombre haya de permanecer para siempre, sino entendiendo por tal inmortalidad el destino del hombre, que está llamado a realizar la identificación de su yo esencial con la realidad última que es eterna e inmutable. Esta condición beatífica del hombre es diversamente descrita como «liberación del poder del día y de la noche» *(Brihadāranyaka-Upanisad,* III.1,4) o «posesión del yo como único deseo propio» *(Ibid.,* IV.4,6) o «anegamiento de las obras y el entendimiento propios en el supremo ser inmutable» *(Mundaka-Upanisad,* III.2,7). En otro pasaje, el *Brihadāranyaka-Upanisad* (VI.2,15-16) supone la existencia de tres alternativas escatológicas: 1) los que realizan la verdadera naturaleza del yo caminan por el sendero de los dioses *(devayāna)* y llegan finalmente al *brahmaloka*, para no retornar jamás; 2) los que hacen sacrificios y practican la caridad y la penitencia caminan por el sendero de los manes *(pitriyāna)* y llegan al mundo de la luna; allí se convierten en alimento; «los dioses se alimentan de ellos, y cuando esto termina, emprenden su viaje de regreso para renacer como seres humanos; de esta forma sucede su rotación»; 3) los que no entran dentro de ninguna de las dos categorías anteriores se convierten en «insectos, polillas y en todas las demás clases de seres que pican». El *Kausītaki-Upanisad* (I.2) dice que quienes parten de este mundo marchan hacia la luna, que, ciertamente, es la puerta del cielo. Allí son interrogados por la luna acerca de su verdadera naturaleza. «Todo el que responde correctamente recibe permiso para pasar hacia los mundos superiores; pero quien no acierta a responder, una vez convertido en lluvia, se le hace caer como lluvia». Este *Upanisad* (I.3-6) describe luego, con detalles muy pintorescos, el viaje del alma hacia el *brahmaloka* por el sendero de los dioses. De aquellos «hombres ilusos que consideran los sacri-

ficios y las obras meritorias como lo más importante y que no conocen ningún otro bien», el *Mundaka-Upanisad* (I.2,10) dice que «después de haber disfrutado del alto lugar celeste ganado con sus obras buenas, entran de nuevo en este mundo o en otro inferior». Con el desarrollo del hinduismo clásico proliferaron las ideas acerca del cielo y de la tierra. El *Mahābhārata* y los *Purānas*, por ejemplo, hablan de diferentes clases de cielos e infiernos que están destinados, respectivamente, a las distintas clases de justos y de pecadores.

En general, puede decirse que el hinduismo no acepta la posibilidad de la aniquilación completa de la personalidad humana, ya que tal cosa iría contra la ley universal de la causalidad moral. Pero tampoco cree en la bienaventuranza eterna en el cielo o la condenación irrevocable en el infierno, ya que, en última instancia, la vida en el cielo o en el infierno es tan irreal y transitoria como la vida en la tierra. El hinduismo insiste en que *moksa* es la condición natural y el verdadero destino del alma humana.

V. EPILOGO

La época moderna ha lanzado un reto decisivo a todas las religiones tradicionales. Sin embargo, puede afirmarse que el hinduismo, en el curso de su larga etapa de evolución, ha adquirido el vigor suficiente para enfrentarse a todos los nuevos desafíos y para responder a las exigencias de cualquier situación nueva, con más o menos garantías de éxito y sin que su naturaleza esencial resulte viciada en modo alguno. La historia ofrece pruebas abundantes de este vigor característico del hinduismo. Pero hay además otras razones válidas que parecen corroborar la creencia de que el hinduismo será capaz de ajustarse a la cultura moderna sin demasiados conflictos.

En relación con este problema, hemos de observar ante todo que muchas de las pretensiones de la cultura moderna, que parecen implicar la inutilidad de la religión en la época moderna, han resultado ser intrínsecamente rechazables. Por ejemplo, la exaltación de la lógica formal por el racionalismo moderno, que, dicho sea de paso, parecía tender a una suplantación de la misma vida, apenas puede resistir un examen crítico. Parece haber sido olvidado el principio de que la vida abarca mucho más que la lógica. El intelectualismo moderno, que descarta la fe porque, según se dice, ésta fomenta el fanatismo, ha fracasado por completo a la hora de esclarecer la verdadera naturaleza de la fe y la importancia de su función en la vida del hombre. Especialmente en relación con el ámbito de la moral es preciso subrayar que la razón fracasa y resulta insuficiente en el desarrollo de todas sus posibilidades si no desemboca en la floración de la fe. También podemos señalar que la intuición, tan ensalzada en la tradición hinduista, pero generalmente anatematizada por el rígido racionalismo moderno, no puede considerarse alógica, sino más bien supralógica. La fe y la intuición se han acredi-

tado como verdaderas fuentes de energía para el hombre. Se ha dicho con toda razón que la actitud espiritual que extermina el fanatismo a costa de aniquilar la fe constituye una amenaza formidable para el equilibrio espiritual. Se diría que el intelectualismo moderno, mientras combatía una forma de fanatismo, ha fomentado otra de sus manifestaciones, concretamente, el fanatismo que defiende la invulnerabilidad de la razón. Sin embargo, la verdad es que en ninguna época como en la actual ha perdido el hombre su fe en la razón como árbitro final en el campo de la metafísica, la estética y la ética. Más aún, ¿acaso no es un puro mito el individuo absolutamente racional? ¿Acaso no ha desenmascarado la nueva psicología las fuerzas tenebrosas del inconsciente, poniendo al mismo tiempo en evidencia la incapacidad de la razón para dominarlas?

La ciencia moderna pretende haber establecido que la realidad es ordenada, que la razón del hombre es capaz de discernir ese orden que se manifiesta en las leyes de la naturaleza, y que el camino hacia la plenitud del hombre consiste ante todo en descubrir esas leyes, utilizándolas cuando es posible y pactando con ellas en caso contrario. Se pretende además que el caudal de los conocimientos científicos, siempre en aumento, ha delimitado—y, en algunos casos, suprimido por completo—el ámbito y las perspectivas de la religión. La ciencia ha desvelado, por ejemplo, el misterio del origen del hombre y del universo, con lo que ha despojado de todo valor a la cosmología y la antropología religiosas. Estas y otras pretensiones semejantes de la ciencia moderna, sin embargo, han resultado totalmente gratuitas desde el punto de vista de la llamada ciencia «pos moderna». La ciencia moderna, se ha dicho, nos mostraba un mundo en contradicción con nuestros sentidos; la ciencia pos moderna nos lo presenta en contradicción con nuestra imaginación. Ahora reconocen los científicos que se les escapa la verdadera estructura de la naturaleza. Se encuentran enfrentados con algo verdaderamente inefable. Por otra parte, hoy se está generalmente de acuerdo en que la ciencia por sí misma no constituye un valor. Al contrario, el científico se ve obligado a aceptar sin dudarlo el sistema de valores éticos admitidos en su tiempo y en su sociedad. Cada día se subrayan más las limitaciones de la ciencia con respecto al mundo físico y a la vida humana. Hoy se tiene conciencia de que la vida humana es «demasiado amplia, profunda, sutil y rica como para que pueda ser agotada por ningún medio que encuentre el científico en su propio terreno».

Por otra parte, ha resultado que muchos rasgos de la vida moderna son francamente negativos, pues sólo han servido para provocar una crisis muy seria en la vida del hombre. La moderna tecnología, por ejemplo, ha alterado profundamente la estructura y la forma de la sociedad tradicional. El sistema de castas, que durante siglos había gozado de una sanción casi religiosa, ha tenido que suavizar ahora inevitablemente su rigor y permitir la transgresión de muchas de sus normas. Se están desarrollando nuevas formas de relación social, sin referencia alguna a lo religioso. La tecnología moderna ha provocado además una

elevación claramente reconocible del nivel material de la vida humana. Pero esto, a su vez, ha hecho surgir una nueva concepción de las necesidades humanas, junto con la idea de que la religión es incapaz de satisfacerlas. Es posible que en todo esto no haya muchos motivos para lamentarnos, pero hay otras consecuencias de la moderna tecnología que resultan abiertamente reprobables. Por ejemplo, la tecnología ha fomentado una organización social de carácter esencialmente impersonal, cuya nota distintiva es el sentimiento de desarraigo. La introducción de la máquina en gran escala ha hecho que el hombre quede reducido también a la condición de un mecanismo más. El hombre se ha deshumanizado. La tecnología ha llevado además a una concentración de la autoridad, del poder y de la riqueza, y, lo que es peor, ha sido incapaz de establecer al mismo tiempo unas normas para el uso de esa autoridad, de ese poder y de esa riqueza. El maquinismo ha perturbado el equilibrio de la vida humana y ha creado una especie de desajuste. Por otra parte, el hombre ya no puede aspirar a la soledad personal, tan importante para el desarrollo de su vida interior. Se ha dicho también que las situaciones de guerra han venido a revelar el lado peligroso de la tecnología. Ciertamente, la ciencia y la tecnología no merecen ser condenadas por sí mismas. La verdad es que sin ellas nada podría hacer hoy el hombre. Lo que queremos afirmar es que ciencia y tecnología han de estar gobernadas en su aplicación por el adecuado sentimiento de los valores

En cuanto a la importancia que la cultura moderna atribuye a la libertad individual, ha de tenerse en cuenta que un individuo absolutamente libre es una idea tan fuera de la realidad como la de un individuo absolutamente racional. Hasta el concepto materialista del hombre, que es uno de los más difundidos en la época presente, ve en el hombre «una criatura pasiva modelada e impulsada por fuerzas mecánicas, un esclavo de unas energías físicas que nunca podrá dominar». Los dos ideales de la cultura moderna, concretamente, la libertad individual y el socialismo, han resultado incompatibles. Ciertamente, la socialización del individuo amenaza con provocar una de las mayores crisis de los tiempos modernos.

La inviabilidad de ciertas aspiraciones de la cultura moderna y el carácter negativo de muchos de sus rasgos han creado en la India—como, quizá, en otros muchos países—una atmósfera propicia para un replanteamiento de la cuestión acerca de la necesidad de una religión. Por lo que respecta al hinduismo, ese replanteamiento parece estar atrayendo en la actualidad la atención de los pensadores hinduistas.

Por otra parte, ciertas características del hinduismo, surgidas en virtud misma de sus orígenes y desarrollo, hacen que sea capaz de hacer frente a las nuevas circunstancias de todo orden. Como en otro lugar hemos indicado, el hinduismo se ha mantenido siempre libre de cualquier tipo de rigidez institucional. Este es seguramente el secreto de su capacidad de respuesta a las circunstancias cambiantes de la vida y de las ideas. De ahí también que el hinduismo siempre haya sido una re-

ligión «en crecimiento». Como observa Radhakrishnan, «el hinduismo es un movimiento, no una posición; un proceso, no un resultado; una tradición en desarrollo, no una revelación fija». No hay, por consiguiente, posibilidad alguna de conflicto serio en la confrontación del hinduismo con la modernidad. Nada habría de sorprendente en el hecho de que la modernidad llegara a convertirse un día en parte integrante de la tradición hinduista. Recuérdese que, en este sentido, el hinduismo ha sido comparado humorísticamente a veces con la proverbial bola de nieve. La tolerancia, que con razón se suele mencionar entre los rasgos más destacados del hinduismo, es otro de los factores que han actuado para impedir el progreso de las tendencias aislacionistas y exclusivistas en materias de fe y costumbres. Se ha dicho, por otra parte, y en son de reproche, que la tolerancia hinduista no tiene una base racional, sino que constituye una expresión de sorprendente irresponsabilidad por parte de los hinduistas. También se suele reprochar a la tolerancia hinduista el hecho de que en muchas ocasiones viene a ser simplemente una sumisión indigna y acrítica a los puntos de vista ajenos o que, y ello puede que sea aún peor, una tendencia a hacer de la necesidad virtud. Pero la historia del hinduismo demuestra que tales reproches son infundados en general y que la tolerancia hinduista es una postura deliberada, positiva y realista. Como Gandhi ha dicho, para ser tolerante no es necesario aprobar siempre lo que se tolera. Pero hay que estar dispuestos siempre para llevar a cabo un reajuste social e ideológico. Esto es algo que equivale a los buenos modales en la vida civilizada. En cuestiones religiosas, la tolerancia hinduista implica una especie de sublimación, un reconocimiento de que la religión es polimórfica.

Una tercera razón para esperar que el hinduismo responderá adecuadamente al desafío que le plantea la cultura moderna es el hecho de que el hinduismo poseía ya muchos elementos de esa modernidad o los ha ido asimilando en el curso de su evolución. El racionalismo, por ejemplo, en modo alguno resulta cosa nueva para el hinduismo. Por otra parte, es notorio que el pensamiento hinduista puede enorgullecerse de una epistemología ampliamente desarrollada. Lo cierto es que el sistema hinduista de lógica y epistemología *(Nyāya)* ha desempeñado un cometido importante en el desarrollo de casi todas las ramas del saber. En cuanto al *Veda-prāmānya*, o aceptación de la última validez del Veda, ya hemos indicado en otro lugar que, de hecho, esta doctrina ha tenido únicamente un alcance formal, nominal y esencialmente práctico como simple medio para relacionar muy holgadamente varios sistemas de pensamiento y práctica. Pero incluso cuando el Veda era considerado como la autoridad última, quedaba siempre una libertad absoluta en cuanto a su interpretación. ¿Acaso no ha habido toda una gama de sistemas filosóficos, que van del monismo absoluto hasta el dualismo y el pluralismo, y que han pretendido estar respaldados plena y exclusivamente por el Veda? La inquietud intelectual ha sido siempre entre los pensadores hinduistas una pasión dominante. Dan la impresión de haberse entrega-

do a una búsqueda de la verdad sin miedo y sin inhibiciones, prescindiendo de cualquier temor a las metas desconocidas hasta las que podría conducirles esa búsqueda. Pero al mismo tiempo ha sido convicción profunda de los pensadores hinduistas la limitación del entendimiento humano. Pero siempre se han negado a detenerse ante el inevitable indeterminismo intelectual. La fe *(sraddhā)*, que han glorificado, es en realidad un indicio de su optimismo epistemológico.

Al igual que los modernos científicos, también los hinduistas ponían a prueba sus propios conocimientos, por muy limitado que fuera el panorama y el alcance de éstos, pragmáticamente, es decir, conforme a la calidad de la experiencia personal que aquéllos hacían posible. Por ejemplo, todas las actividades religioso-filosóficas de los pensadores hinduistas se orientan en el sentido de una experiencia inmediata de la realidad, no simplemente hacia su conocimiento mediato. Esto explica el hecho de que los pensadores hinduistas, en su búsqueda de la verdad, hayan recurrido frecuentemente a unas disciplinas supraintelectualistas como el yoga. En cierto sentido, la filosofía hinduista es una filosofía «aplicada»; considera la vida humana como un laboratorio para experimentar con la verdad.

También hemos de indicar que, para un pensador hinduista, el aspecto «actitudinal» de una filosofía ha sido siempre más importante que el «cognoscitivo». Lo que importa de verdad no es lo que «se sabe», sino lo que «se llega a ser». Todo esto hace del hinduismo una religión esencialmente místico-personal. No tiene, por consiguiente, motivo alguno para entrar en un serio conflicto con la cultura moderna. Como afirman los modernistas, puede que el aspecto teológico de la religión haya perdido su razón de ser después de la aparición de la ciencia moderna y la ética secular, pero su vertiente místico-personal, como hoy se inclinan a admitir en general los protagonistas de la modernidad, no perderá vigencia mientras exista el hombre. En cuanto a la incompatibilidad inherente de los dos ideales de la libertad individual y del socialismo, que plantea tan serios problemas en los tiempos modernos, los hinduistas pueden superarla fácilmente, ya que, en última instancia, su visión del mundo es cósmica, no antropocéntrica.

La India, al igual que el resto del mundo civilizado, es testigo en la actualidad de un grave conflicto de valores. En la India, como en todas partes, cambian los centros de interés. La política y la economía se imponen cada vez más y se hace visible por todos lados la tendencia a subordinar todos los demás valores a ese único interés. Toynbee considera esta situación como un indicio de decadencia. Sobre todo sobre el trasfondo de la historia de la India, tan marcada por su orientación religiosa, este desplazamiento del interés resulta mucho más estremecedor. Por lo que respecta a las cuestiones de índole religiosa, los intelectuales indios son hoy en general indiferentes. Avanzan como a remolque. Es evidente que hoy se halla profundamente perturbado a causa de la modernización aquel equilibrio que el hinduismo tradicional había logrado establecer.

Pero igualmente clara resulta la necesidad de encontrar, para bien de la solidaridad nacional, otro equilibrio, y el hinduismo, como antes hemos indicado, posee capacidad suficiente para enfrentarse con garantías de éxito a esta situación desafiante. El hombre es esencialmente una criatura religiosa. Tal como está hecho, no puede vivir sin alguna forma de religión, porque la religión viene a ser para él una especie de necesidad psicológica y sociológica. Y si ello es así, la irreligiosidad o la repulsa de la religión es antinatural. El secularismo, que hoy es aceptado por el pueblo de la India como un artículo de fe, no presupone la carencia de religión, el antitrascendentalismo o una ausencia de espiritualidad. El secularismo indio es un concepto positivo-negativo. Por una parte implica una actitud de buena voluntad y respeto positivos hacia todas las demás religiones, mientras que, por otra, insiste en que la religión institucionalizada no puede ser empleada, bajo ningún pretexto, para influir negativamente en la vida civil de los pueblos o en el buen funcionamiento de los Estados. En un país como la India, caracterizado por el pluralismo religioso, esta doctrina secularista está plenamente justificada. En la India actual, las comunidades que profesan diferentes credos y prácticas religiosas no sólo tienen que vivir en armonía, sino que además han de colaborar unidas en un espíritu de entendimiento activo y responsable. En estas circunstancias, un secularismo rectamente entendido podrá actuar como una fuerza positiva a favor del adecuado desarrollo de todo el país. El secularismo, que trata de subordinar los aspectos teológico, confesional, institucional y ritualista de la religión a su aspecto místico, personal y espiritual, no pretende imponer un cambio radical con respecto a la tradición espiritual del país, sino que más bien promueve una sana evolución de las tradiciones a fin de que de ellas surja la respuesta a las nuevas circunstancias. La historia demostrará algún día que el hinduismo nada tenía en contra de este secularismo.

A. Bergaigne, *La religion védique d'aprés les hymnes du Rig-Veda* (3 vols.; París 1878-1883).
G. Dumézil, *L'ideologie tripartite des Indo-Européens* (Bruselas 1958).
C. Eliot, *Hinduism and Buddhism* (3 vols.; Londres ^{2}1954).
J. Gonda, *Die Religionen Indiens* I: *Veda und älterer Hinduismus* (Stuttgart 1960); II: *Der jüngere Hinduismus* (Stuttgart 1963).
H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland* (La Haya 1923).
W. Kirfel, *Symbolik des Induismus und des Jinismus* (Stuttgart 1959).
S. Konow y P. Tuxen, *Religions of India* (Copenhague 1949).
F. Max Müller, *Hibbert Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religions of India* (Londres 1880).
K. Morgan (ed.), *The Religion of Hindus* (Nueva York 1953).
S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life* (Londres ^{7}1948); *Religion and Society* (Londres 1947).
L. Renou, *Religions of Ancient India* (Londres 1953).
M. Wheeler, *The Indus Civilization* (Cambridge 1960).
R. C. Zaehner, *Hinduism* (Londres 1962).

CARLO DELLA CASA

Palermo, Italia

JAINISMO

I. ESENCIA DEL JAINISMO

Se llama jainismo a la religión de los seguidores de Jina, «el Victorioso». Es una doctrina que tiende a liberar al hombre del ciclo de las existencias. El jainismo es una religión surgida hace más de dos mil años, y aún pervive y florece en la India, si bien dentro del marco de unas clases sociales muy delimitadas. A través de los siglos ha mantenido muchos de los rasgos doctrinales que la caracterizan, a diferencia de otras religiones de la India, que han experimentado cambios fundamentales en cuanto a sus ideas y sus ritos.

El jainismo atribuye un alma a cada una de las manifestaciones de la naturaleza, incluyendo las plantas, las piedras y las gotas de agua. Este hilozoísmo, o, mejor diríamos, panpsiquismo, parece reflejar ciertas ideas sumamente arcaicas. Por otra parte, trata de superar la transitoriedad, la falta de permanencia que va inexorablemente unida a toda vida terrena. Concuerda plenamente, por tanto, con la atmósfera del último período védico en que surgió o, al menos, alcanzó su formulación definitiva. El jainismo se asemeja a los distintos «caminos de salvación» *(mārga)* al afirmar que las acciones producen consecuencias cuyos efectos persisten más allá de los límites de una vida, y determinan una sucesión inacabable de existencias. Ha desaparecido, por consiguiente, el antiguo optimismo. El hombre ya no aspira a prolongar o a magnificar la vida terrena, sino que reconoce como objetivo propio la superación de la condición humana mediante el recurso de exaltar una u otra de sus actividades o posibilidades.

Las prácticas ascéticas sirven para expresar esta negación de validez propia a la misma existencia. Es éste uno de los rasgos más señalados del jainismo. Su origen es probablemente preario, y es común a numerosas corrientes brahmánicas e hinduistas, que aplican diversas fundamentaciones teóricas a la mortificación de la carne, que tanto llama la atención a los visitantes extranjeros en la India. Pero, si bien la ascética es la última e indispensable etapa en el camino de la liberación, no menos importante es el esfuerzo por lograr la perfección personal, que prepara al individuo para la práctica del ascetismo y que se expresa sobre todo en la observancia del principio de *ahimsā*. Ello exige, ante todo, no cau-

daño alguno a ningún ser vivo, pero también se amplía, en sentido positivo, hasta abarcar el concepto de *dayā*, la «compasión» activa hacia todos los seres vivos.

En cuanto a sus exigencias éticas, el jainismo se aproxima mucho al budismo, del que es contemporáneo. Lo cierto es que en algún tiempo fue confundido con el budismo. Efectivamente, al igual que el budismo primitivo, el jainismo era también en principio una religión esencialmente monástica, ateísta y heterodoxa con respecto a la tradición védico-brahmánica que el jainismo rechazaba a causa de la crueldad de sus sacrificios y la supremacía que se arrogaban los brahmanes. En ambas religiones, sin embargo, la existencia de un laicado llevó a la revalorización de la vida social, con la aceptación, en la práctica, del sistema de castas. También se estableció un sistema ritual que frecuentemente se inspira en el mundo hinduista. Pero entre el budismo y el jainismo se dan también diferencias profundas e irreconciliables, no sólo por lo que se refiere a la tradición y la organización, sino también en el sentido de las respectivas teorías y prácticas; por ejemplo, los budistas creen que nada hay permanente, y rechazan la ascética por «inadecuada e inútil».

Siglos de contacto y mutuas influencias han atenuado las divergencias entre jainistas e hinduistas, pero los primeros han mantenido con tenacidad algunas actitudes. Tal es el caso de cierta calidad materialista y mecanicista de su concepto de la acción, que dio origen a unos preceptos tendentes a inculcar la renuncia más que el comportamiento moral. En todo caso es canónica la afirmación de que una retirada consciente de la acción conduce a un destino más favorable. Se insiste principal, cuando no exclusivamente, en la perfección del individuo; por ejemplo, actualmente se recomienda el control de la natalidad, ya que las preocupaciones familiares distraen al individuo de la meditación, además de que una dieta vegetariana resultaría mucho más difícil en un mundo superpoblado. Finalmente, es típica del jainismo la aversión a las elucubraciones metafísicas. Los jainistas se mantienen fieles a una especie de realismo arcaico firmemente basado en el sentido común. Aceptan el mundo circundante en su apariencia inmediata, y analizan con minuciosa pedantería cada uno de los datos de sus construcciones mitológicas y de la experiencia (de ahí las enumeraciones, subdivisiones y distinciones típicas de sus obras sistemáticas). Llegan por ese camino a la afirmación de que el ser es indeterminado *(anekāntavāda)*; en consecuencia, es posible formular muchos juicios sobre un mismo objeto, todos ellos ciertos, pero parciales, ya que abordan sólo uno de los muchos aspectos que entraña la realidad mutable que se halla en continuo devenir.

Para los jainistas, la doctrina del pluralismo relativo de los aspectos de la realidad constituye la mejor prueba de su actitud científica ante la vida. Pienso que manifiesta una postura semejante a aquella que indujo al budismo primitivo a suprimir toda investigación ontológica por estimar que en nada ayuda a la salvación del hombre. El hombre

ha de orientarse en el camino recto mediante la doctrina, pero, en última instancia, sólo ha de confiar en sí mismo para mantener el esfuerzo en pro de su elevación moral, que le librará para siempre de la sujeción a la materia.

II. HISTORIA DE LA COMUNIDAD JAINISTA

Para los jainistas, la doctrina, que consiste en la ley eterna de la verdad eterna, es inmutable. Sin embargo, puede ser oscurecida por supersticiones y herejías, ya que las distintas eras cósmicas están sujetas a una mutación gradual y continua de las condiciones en que transcurre la vida física y moral. Para restaurar en su prístina condición el conocimiento de la doctrina, de tiempo en tiempo van apareciendo veinticuatro Tirthamkaras, «constructores del vado» que permite pasar más allá del océano de las existencias. De todos ellos, sólo los dos últimos, Parsva y Mahavira, son considerados personajes históricos. Los restantes profetas carecen en absoluto de individualidad y se suponen alejados por millones de años en el pasado. Esto parece apoyar la convicción de que la organización de la comunidad y la doctrina, que nos son conocidas en la forma establecida por el asceta Mahavira hacia 500 a.C., se remontan, de hecho, a una antigüedad que se pierde en el mundo de los mitos. Parsva había nacido de una familia de guerreros en Benares dos siglos y medio antes que Mahavira, y ayunó durante toda su vida, que se prolongó hasta los cien años. Fundó una comunidad de monjes y laicos que emitían cuatro votos: no herir, no mentir, no robar y no poseer. Las noticias tradicionales acerca de Parsva parecen dignas de crédito. Su existencia parece confirmarse además por el hecho de que las escrituras jainistas distinguen entre los seguidores de Parsva y los de Mahavira. Es posible que los primeros deban identificarse con los nirgranthas, los «liberados» de todas las preocupaciones terrenas, que ya eran conocidos y abundaban en tiempos de Buda, contemporáneo de Mahavira. Por otra parte, la afirmación de que esta comunidad y sus doctrinas se han mantenido sin cambio alguno desde sus orígenes queda desmentida, ya que doscientos cincuenta años después de su fundación hubieron de ser reformadas para evitar un fin rápido y sin gloria.

Vardhamana Mahavira pertenecía a la tribu de los jñatri (de ahí el epíteto de Jñatriputra o Nataputta por el que es conocido en los textos budistas). Era hijo de Siddhartha, rey de una pequeña comunidad aristocrática, y nació en Kundagrama, suburbio de Vaisali (la moderna Besahr) en Magadha (Bihar). Según la tradición, vivió entre 599 y 527 a.C., pero es más probable que su vida transcurriera entre 549 (o 540) y 477 (o 468) a.C. Sin embargo, Hemachandra, fundándose en noticias antiguas, sitúa su muerte ciento cincuenta años antes de la subida al trono de Chandragupta Maurya, que tuvo lugar en 322 o en 313 a.C. Su persona se convirtió pronto en el centro de una tradición literaria en que aparecen numerosas analogías con otros personajes,

divinos o divinizados, y que es testimonio de la unidad sustancial del ambiente en que surgió. De él se cuenta que, a semejanza de Krisna, fue trasplantado del vientre de la esposa de un brahmán al de la consorte de Siddhartha, ya que un Tirthamkara, debe nacer en una familia «noble, elevada y de ascendencia real». El nombre de Vardhamana se interpreta en el sentido de «el que aumenta», a causa de los beneficios que reportó al reino de su padre, incluso antes de nacer. Ya desde su juventud tuvo conciencia de la transitoriedad de las cosas terrenas, pero sólo pudo iniciar su vida monástica a la edad de treinta años, cuando abandonó a su esposa y a su hijo, se cortó el cabello y se vistió un hábito talar. Sin embargo, al cabo de trece meses prescindió incluso de éste. Durante doce años se entregó a una dura vida ascética, expuesto al rigor de los elementos y al trato que quisieran darle gentes hostiles. Finalmente, al cabo de prolongadas meditaciones y después de haber extirpado en sí mismo los sentimientos de amor y odio, deseo y repugnancia, alcanzó el conocimiento absoluto, la revelación de un método para librarse del universal sufrimiento. A partir de entonces se convirtió en *Jina*, «victorioso» sobre el mundo y sus pasiones; en *Kevalin*, «omnisciente»; en *Arhat*, «venerable»; en *Mahavira*, «gran héroe». Durante treinta años se dedicó a la predicación, viajando por Magadha, ocupación que sólo interrumpía durante la estación de las lluvias, que pasaba cada año en un lugar distinto, siendo recibido con todos los honores por diversos miembros de la aristocracia guerrera, clase a la que él mismo pertenecía. En los textos canónicos se enumeran los lugares en que se detuvo. Nunca se encontró con Buda, cuya actividad se desarrolló en la misma época y en los mismos sitios. Disputó con su antiguo discípulo Gosala Maskariputra, que le había dejado para convertirse en jefe de la antigua secta determinista y fatalista de los ajivikas, de la que quizá deriven algunas doctrinas y prácticas jainistas.

Mahavira murió a la edad de setenta y dos años, probablemente poco después que Buda. Los escritos canónicos pretenden que dejó formada una comunidad de más de medio millón de adeptos. Esta cifra está indudablemente exagerada, pero lo cierto es que la predicación de Mahavira debió de tener éxito, pues de lo contrario no se explicarían las vivas y continuas polémicas de los textos budistas contra los seguidores de Nataputta. A pesar de su carácter rígido y de su exigencia del más extremado ascetismo, Mahavira siempre estuvo dispuesto a compartir con todos su omnisciencia. Hablaba en el dialecto de cada pueblo y dio muestras de una elocuencia arrebatadora, de la que, sin embargo, apenas quedan rastros en los escritos canónicos. Como heredero y reformador de la comunidad de Parsva, estableció un quinto voto, la obligación explícita de guardar castidad, y confirmó la distinción entre monjes y laicos, quedando estos últimos ligados con votos menos severos. Tenía conciencia de las flaquezas y necesidades humanas, y por ello dedicó toda su atención a un sistema de normas en que se dan minucio-

sas prescripciones acerca de los deberes, costumbres y oficios y se anticipa la casuística de los *srāvakācāras*, «normas para laicos», medievales.

El atributo de la omnisciencia, que capacitó a Mahavira para adquirir directamente la ciencia sagrada, desapareció con su segundo sucesor. Entonces se inició la transmisión de los textos sagrados. Al principio se hizo por vía oral. Los textos se pusieron por escrito en tiempos de Bhadrabahu, que murió en 300 a.C., pero ya únicamente en forma mutilada. Por la misma época se produjo también el cisma entre los svetámbaras, los «vestidos de blanco», y los digambaras, los «vestidos de aire». Se hizo definitivo hacia 80 d.C. y se mantiene en nuestros días. Los segundos son descendientes de los que emigraron a Mysore bajo la dirección de Bhadrabahu, obligados por el azote del hambre. No reconocieron el canon establecido en el concilio de Pataliputra por sus correligionarios que habían permanecido en Magadha. Pretendían además emitir un voto de andar desnudos, costumbre que había practicado el mismo Mahavira, aunque no la impuso a los demás. Su espíritu intransigente queda de manifiesto además en que niegan a las mujeres la posibilidad de salvarse; tampoco les permiten practicar el nudismo. Rechazan además la tradición del matrimonio de Mahavira y que tuviera contacto alguno con el ambiente brahmánico.

Las noticias transmitidas por los escritos canónicos quedan confirmadas en parte por las inscripciones y dedicatorias de muchas grutas y monasterios (tales como los edictos de Asoka grabados en la roca en Toprá [Punjab] y la inscripción del rey Khara Vela en Hathigumphá; este monarca reinó en Orissa quizá hacia finales del siglo II a.C.), por las pruebas arqueológicas (tales como las tablillas del siglo II a.C. aparecidas cerca de Mathura, importantes para la historia del culto) y por los restos de monumentos posteriores. Los escritos cuentan entre los adeptos del jainismo a Chandragupta Maurya, Asoka y Samprati *(ca.* 200 a.C.). De Samprati se dice que envió las primeras misiones al sur de la India. También se dan los nombres de muchos otros soberanos que reinaron durante el primer milenio en Gujerat, Deccán y la India dravídica. Sin embargo, teniendo en cuenta la tolerancia y la imparcialidad de los monarcas indios en cuestiones religiosas, parece probable que mostraran una simpatía condescendiente más que una verdadera convicción y adhesión a los principios de esta religión, simpatía que además estaría alentada por el deseo de lograr un buen entendimiento con las comunidades jainistas, económicamente muy fuertes.

Tanto los digambaras, cuyo centro principal estaba en Sravana Belgola (Mysore), como los svetámbaras, que alcanzaron su mayor esplendor en la India Occidental, se dividieron en diócesis a lo largo de los siglos. Eran llamadas *samgha* por los primeros y *gaccha* por los segundos, y se caracterizaban por la diversidad de sus costumbres y tendencias. Los digambaras reconocían autoridad dentro de su secta a los escritos de varios patriarcas, como Vattakera y Kundakunda (siglo II d.C.), Samantabhadra (siglo V) y Akalanka (siglo IX). Los svetámbaras, por el

contrario, establecieron su propio canon en el concilio de Valabhi (Gujerat), novecientos ochenta o novecientos noventa y tres años después de la muerte de Mahavira. Este canon *(Āgama* o *Siddhānta)* comprendía once *angas,* «miembros»; doce *uvangas,* «miembros secundarios»; diez *painnas,* «pasajes dispersos»; seis *cheyasuttas,* «normas de disciplina» (?); cinco *mūlasuttas,* «normas fundamentales» (?); finalmente, dos textos aislados. El primero, segundo y quinto *anga,* respectivamente, *Āyāra, Sūyagada* y *Viyāhapannatti,* se cuentan entre los escritos más importantes. El *Āyāra* contiene las «normas de conducta»; el *Sūyagada,* «noticias sobre las diversas doctrinas»; el *Viyāhapannatti,* «el anuncio de las explicaciones». También son importantes el llamado *Kalpasūtra,* «normas de disciplina», que forma parte de los *cheyasuttas* y se atribuye a Bhadrabahu, y el primer *mūlasutta, Uttarajjhāyā,* «la continuación de la exposición», una especie de antología sobre el ideal de la vida ascética. Ciertas partes del canon son muy antiguas. Sus contradicciones internas (por ejemplo, el voto de desnudez que se menciona) hacen pensar en la profunda veneración en que eran tenidos los textos tradicionales. El prácrito usado en ellos se basa en un dialecto hablado en Magadha, con elementos más o menos notorios del maharastri, el dialecto occidental posterior preferido por los autores jainistas. Este canon, cuya lectura resulta cansada y monótona, trata de ser una enciclopedia sistemática de todos los conocimientos sagrados y profanos. En consecuencia, puede ser objeto de interpretación, pero no necesita ser completado. Sin embargo, una mayor madurez especulativa y las exigencias polémicas llevaron a una adaptación y una profundización de estos textos. Se publicaron comentarios muy completos en sánscrito y en prácrito, además de algunos tratados independientes, casi siempre en sánscrito. Umasvati, Siddhasena Divakara, Haribhadra, Hemachandra y Mallisena merecen especial mención. Tanto los digambaras como los svetámbaras reclaman por suyo el nombre de Umasvati. Es posible que este personaje viviera en el siglo III d.C., es decir, antes de que se estableciera el canon. Aplicando el estilo de los *sūtras* brahmánicos, escribió el *Tattvārthādhigamasūtra,* «los aforismos para alcanzar conocimiento de las verdades», que luego comentó él mismo. Siddhasena Divakara (siglo VII) fue el primero en sistematizar la lógica, que a partir de entonces fue cultivada muy intensamente, junto con la epistemología. Haribhadra (siglo VIII) y Hemachandra (1088-1172) produjeron una abundante obra. El primero era de origen brahmánico, y en aquel ambiente había recibido su educación; el segundo era hombre versado en todas las ramas del saber. Mallisena Suri (siglo XIII) comentó una obra breve de Hemachandra escrita en alabanza del último Tirthamkara. Luego amplió su propio comentario, *Syādvādamañjarī,* «Floresta de doctrinas varias», hasta convertirlo en un tratado completo, que, entre otras cosas, resulta interesante por su refutación minuciosa de los sistemas opuestos. Hemachandra disfrutó de un elevado prestigio en la vida pública. Convirtió a Kumarapala, soberano del Gujerat, que llegó a establecer un

estado jainista modélico en el que se observaba estrictamente el principio de *ahimsā*.

El jainismo siguió recibiendo la protección de algunos príncipes. Los adeptos de este credo también dieron muestras de su celo edificando templos espléndidos. Pero la mayor prosperidad del jainismo tuvo lugar durante el siglo XII, para entrar en seguida en decadencia. Hubo persecuciones sangrientas, aunque aisladas, especialmente a manos de los virassaivas, pero esta decadencia del jainismo fue debida sobre todo al éxito de la contrarreforma brahmánica, que logró conjuntar las especulaciones filosóficas con los mitos y las intuiciones de varios pueblos de diverso origen, así como a la difusión de las corrientes místicas y sentimentales basadas en la *bhakti*, o devoción y confianza en Visnú, Siva y sus hipóstasis. Finalmente, la irrupción del rígido monteísmo islámico en territorio indio destruyó monasterios y exigió por la fuerza la conversión, indistintamente, de jainistas, budistas e hinduistas. Los budistas sufrieron un golpe mortal con la destrucción de sus monasterios y universidades. El jainismo, sin embargo, aunque bajo muchas restricciones, logró mantenerse y hasta tuvo ocasionales restauraciones, por ejemplo, bajo Akbar, al que los jainistas consideran adepto de su fe.

Son diversas y numerosas las razones que explican el hecho de que las religiones hermanas tuvieran en la India destinos tan dispares. A favor de los jainistas podemos señalar la potencia económica de que siempre disfrutaron, así como la sustancial inmovilidad de sus doctrinas durante siglos. El budismo indio careció de ambos apoyos. Sin embargo, lo que parece haber decidido el resultado final fue la diferente organización de ambas comunidades. En contraste con el budismo, los jainistas laicos se sintieron siempre muy unidos a sus monjes, a los que otorgaban la condición de guías indispensables en la tarea de mantener la fe necesaria para la salvación. Nunca faltó entre los jainistas una solidaridad activa que los capacitó para hacer frente a las más duras pruebas.

Otro signo claro de la vitalidad del jainismo fueron los movimientos reformistas. Su objetivo era la supresión de diversos abusos o de las prácticas tomadas del hinduismo, que fueron juzgadas indignas. A veces, estos movimientos asumieron el carácter de verdaderos cismas, dentro de la gran división entre svetámbaras y digambaras. Estos últimos hubieron de renunciar a la desnudez, al menos en público. Entre los svetámbaras se pueden señalar los agamikas, los sthanakavasis y los samvegis. Los primeros surgieron en el siglo XII y son hostiles al culto de Srutadevata, la personificación de las sagradas escrituras. Los sthanakavasis, «los que viven en domicilios privados», o los dhundhiyas, «buscadores» de la verdad, aparecieron en el siglo XV, siendo, a su vez, reformados en el XVII. Rechazan una parte del canon. Por sus tendencias iconoclastas (adquiridas posiblemente por influjo de las concepciones islámicas análogas) se parecen a los terapanthis, «los seguidores del sistema de los primeros trece promotores de la reforma»; los terapanthis surgieron en 1761 y propugnaban un retorno a la severidad de los tiem

pos antiguos. Los sthanakavasis se oponían también a la celebración del culto en los templos. Finalmente, los samvegis, «los agitados», que visten una túnica amarilla y cuentan entre sus fundadores al famoso y prolífico filósofo Yasovijaya (siglo XVII), son respetados aún en la actualidad por su pureza de vida y su gran cultura.

De la situación actual hablaremos más adelante.

III. LEY COSMICA ETERNA Y DIVINIDADES TRANSITORIAS

Los jainistas niegan resueltamente que exista una divinidad suprema, única, puramente espiritual, omnisciente y omnipotente, creadora y dueña de las cosas terrenas. Ciertamente, el esfuerzo por demostrar la vanidad de toda concepción tradicional de lo divino es un tema importante en los escritos polémicos jainistas de todos los tiempos, hasta llegar a los modernos apologistas y defensores de la fe antigua.

El universo no fue creado; es eterno. Del mismo modo que resulta imposible demostrar racionalmente que el universo haya de ser destruido en algún momento, los conceptos de creación *ex nihilo* y de emanación resultan igualmente oscuros. El primero manifiesta inmediatamente una contradicción en sus propios términos, ya que afirma que lo no existente llega a existir. Por lo que respecta a la emanación, habría que suponer un tránsito del espíritu puro y perfecto a la materia impura y deficiente. Supongamos, sin embargo, por un momento la existencia de un creador que no ha sido creado (aunque la supuesta eternidad de semejante ser no es argumento válido para excluir la existencia eterna de numerosas sustancias). ¿Qué motivos hubieran podido inducir a este ser absolutamente perfecto a crear el universo? Evidentemente no pudo ser el deseo, ya que habría conseguido todos sus fines anteriormente. Tampoco pudo sentirse movido por la compasión hacia las criaturas incapaces de lograr su propia liberación, ya que antes de la creación no existían ni el dolor ni los dolientes. Si este dios hubiera creado el mundo para distraerse, habría que pensar que era como un niño.

Si al lado de la divinidad existían otras sustancias, éstas no podían ser inertes, ya que el modo de ser de las sustancias consiste en la realización de sus funciones propias. Además, dado que dios sería una luz pura, no habría ningún recurso material que sirviera de base a la actividad del pensamiento y de la voluntad divinos, orientados no a la creación, sino únicamente al dominio de las cosas. Finalmente, si el universo es una ilusión, o bien esta ilusión constituye, en cierto sentido, una segunda realidad, o, si no es real, no puede producir efectos concretos.

Aunque este mundo no es el peor de los posibles, la alegría da paso rápidamente a una infelicidad, a una crueldad y a una injusticia sin término. Toda criatura es alternativamente causa o víctima de esos males, desde el animal, que mata y es matado cruelmente, hasta el hombre, expuesto a los terrores tenebrosos de un destino que no puede pre-

ver. Si se acepta que los sufrimientos son unas pruebas en que los individuos demuestran su capacidad para la salvación, no parece que ni el medio ni el fin sean dignos de un dios omnisciente y misericordioso. Si se estima que todo está determinado por las acciones previas de las mismas criaturas, entonces el cometido de dios, que vigila el proceso inexorable de la justa recompensa, no parece indispensable ni mucho menos autónomo.

Los jainistas, por consiguiente, niegan la existencia de dios fundándose en unas consideraciones lógicas, o más bien, rechazan el impulso místico que permite la intuición de dios más allá de toda racionalidad. Sin embargo, están igualmente convencidos de que el problema del universo y de los moradores de éste trasciende el ámbito de una sola vida. Afirman que la razón del continuo devenir del cosmos ha de buscarse en las características de sus elementos constitutivos y creados. Este devenir se halla determinado por *karman*, la ley de la justa recompensa por las acciones realizadas. *Karman* es suficiente para explicar el destino de los individuos, la realidad del mal y el dolor, y es necesario e inexorable como todas las leyes de la naturaleza.

Sólo las almas que han alcanzado su perfección esencial, que excluye todo contacto con la materia, quedan libres de *karman*. Los siddhas, «los perfectos», son las verdaderas divinidades para los jainistas, y sirven como modelos psicológicamente válidos de la posibilidad de alcanzar la liberación. No se les puede dirigir la oración, en el sentido de una demanda de ayuda en la necesidad o como una expresión de confianza, abandono de sí mismo y esperanza, ya que están totalmente al margen de todas las contingencias terrenas y sólo pueden ser objeto de meditación. Sin embargo, la necesidad humana de contar con la ayuda y el consuelo de una fuerza reconocidamente superiores ha llevado a una solución de compromiso, semejante a la postura budista, que ha sido codificada en el canon. En consecuencia, se concede que existen millares de divinidades transitorias. Hay también almas cuyas acciones pasadas les han abierto las puertas de la felicidad y les han otorgado una potencia sobrehumana, pero este estado no es en modo alguno definitivo. Se les tributa veneración en los templos jainistas y se les dirigen peticiones para obtener favores puramente materiales. Pero estos dioses están sometidos a la ley de *karman* y pueden alcanzar la emancipación únicamente a través de la condición humana. Esta, por tanto, es liberada de la transitoriedad que la caracteriza justamente en virtud de la posibilidad, que sólo ella posee, de realizar la condición divina potencial que yace en la naturaleza íntima de cada hombre.

IV. ACTIVIDAD RELIGIOSA

La religión constituye un modo totalizante de interpretar y ordenar la vida. Su centro de atención es el hombre, que consiste en una totalidad indivisible de pensamientos, sentimientos e impulsos volitivos que determinan las acciones. El hecho religioso, por tanto, se manifestará en el campo de las ideas como un intento de explicar el origen y la finalidad de las diversas apariencias que nos rodean; en el terreno de las emociones y los sentimientos, como expresión de una reacción ante las fuerzas superiores, sea cual fuere la forma en que éstas se interpreten; en el terreno práctico, finalmente, como conducta que responde a una determinada concepción de la vida. Doctrina, culto y ética son los tres componentes en que se funda toda religión.

1. *Doctrina*

Los tratados sistemáticos (por ejemplo, el *Tattvārthādhigamasūtra*, que incluso hoy goza de gran utoridad entre todos los jainistas) dividen todo el contenido doctrinal en siete «verdades fundamentales», a saber: 1) *jīva*, «sustancia espiritual»; 2) *ajīva*, «sustancia inanimada»; 3) *āsrava*, «penetración» de la materia en el espíritu; 4) *bandha*, «esclavitud»; 5) *samvara*, «detención» de la penetración de la materia; 6) *nirjarā*, «eliminación» de la materia acumulada en el alma; 7) *moksa*, «liberación».

Todo lo que existe se enmarca en las seis clases de sustancias *(dravya)*, que se dividen en *jīva* y *ajīva*, y son elementales y eternas, sujeto permanente de cambio y mutación. Hasta su mismo nombre (derivado de la raíz *dru*, «fluir») parece introducir la idea del «devenir» dentro del concepto de «ser». La evolución continua *(parināma)*, con todas sus consecuencias lógicas, es, de hecho, un concepto típico del sustancialismo arcaico jainista, según el cual todo existe y todo se transforma, exactamente igual que el oro en un crisol, que puede cambiar de estado, pero que nunca deja de existir ni siquiera por un instante. Las sustancias son el espacio *(ākāsa)*, las condiciones necesarias para el movimiento y el reposo *(dharma* y *adharma)*, el tiempo *(kāla)*, la materia *(pudgala)* y las almas *(jīva)*. Son incorpóreas, excepto la materia, e inanimadas, excepto las almas. Estas últimas son infinitas en número. Son todas iguales, ya que son metafísicamente puras. Llenan toda aparición y se conciben como una especie de sustancia sutil y como dotadas de la capacidad de expansión o contracción, recepción o repulsa del influjo de la materia. El tiempo determina la evolución cronológica; el espacio y las condiciones necesarias para el movimiento y el reposo permiten la localización, la traslación y la detención, y llenan todo el universo, con el que, sin embargo, no se identifican, a la manera de las llamas de mil lámparas que llenan una habitación, pero no son la habitación misma. La materia está constituida por una infinitud de átomos dotados de tacto, olfato, gusto y color, que se aglomeran entre sí y están eternamente unidos a las almas incorpóreas, a las que se adhieren como

granos de polvo a una superficie untada de aceite. En ellos tienen su origen todos los fenómenos del mundo empírico, cuyo destino es la disolución y la muerte, como ocurre con todos los productos compuestos.

Cuarenta y dos canales distintos conducen la penetración *(āsrava)* de las partículas materiales en las almas, o más bien de los impulsos energéticos de carácter material, que se transforman en *karman*, el determinante misterioso de toda vida. Las almas pierden las cuatro perfecciones propias de su naturaleza (visión, conciencia, felicidad y posibilidades infinitas de acción) y adquieren otras, al modo como vemos que ocurre con el agua en la naturaleza, por ejemplo, que está compuesta de dos elementos gaseosos. Así, la nueva criatura empírica que surge de la unión de alma y materia se halla inmersa en las limitaciones, en el continuo devenir y en las diferenciaciones, como es propio de la materia, es decir, en un estado de esclavitud *(bandha)* que perdura mientras no se ha roto el vínculo que mantiene al alma en simbiosis y sinergia con los elementos extraños a su naturaleza. Las almas ya no permanecen indiferenciadas, sino que se clasifican (de manera semejante a los *ajivikas*, de donde puede derivarse la concepción arcaica) de acuerdo con la *lesyā*, un signo que se revela sobre todo en la coloración, pero que, por lo demás, resulta imperceptible a nuestros sentidos, y que varía constantemente del negro al azul, al gris, al amarillo, al rosa y al blanco.

También están dotadas de un número variable de cuerpos. En esto podemos ver la evolución de la creencia primitiva en que existían numerosas almas. Junto al «cuerpo material», el único visible, puede existir el «cuerpo de transformación», que puede cambiar a voluntad del poseedor; el «cuerpo de trasposición» a las regiones inaccesibles, el «cuerpo ígneo» formado por energía condensada y del que se cree que es la causa de la digestión. Hay, finalmente, el «cuerpo del *karman*».

La antigua concepción según la cual la acción contagia al alma con una sustancia determinada, que produce sus correspondientes efectos hasta que es eliminada mediante el procedimiento adecuado, se ha sistematizado en la doctrina de *karman*, según la formulación jainista. *Karman*, que es de naturaleza material, liga el espíritu al mundo material, es decir, al *samsāra*. Desarrolla su acción en ocho modos que, a su vez, se dividen en ciento cuarenta y ocho categorías. Se consume únicamente cuando se agotan los efectos, buenos o malos, que su calidad ha condicionado. Aunque *karman* determina las cualidades psíquicas del individuo, y de ese modo crea predisposiciones, no anula por completo la aspiración a la felicidad y la aptitud para distinguir entre el bien y el mal, que se consideran innatas en el hombre, si bien esta creencia no puede respaldarse mediante una demostración. Se consideran residuos y efluvios de las perfecciones originales del alma encarnada. De esta forma se salva el principio del libre albedrío. Ciertamente se insiste en la convicción de que el hombre puede decidir su propio destino y de que puede aceptar siempre sus propias responsabilidades. Este es uno de los rasgos más nobles del jainismo.

Karman no tiene comienzo (como el alma, si siempre se hubiera mantenido puro, nunca hubiera descendido al nivel del devenir samsárico). Tampoco tiene fin, si atendemos al modo en que se produce. Es resultado de cinco causas: el error, la no observancia de los preceptos, la negligencia, las pasiones y el *yoga*, que los jainistas entienden como «la actividad del cuerpo, la mente y la palabra». *Karman* se impone con un vigor directamente proporcionado a la intensidad de las pasiones *(kasāya*, propiamente «resina»). El *yoga* no puede ser eliminado por la simple razón de que el alma está asociada a la materia, y participa, aunque sea pasivamente, de la realidad objetiva. El alma es agitada por la realidad objetiva de un modo que puede compararse al ansia de un hombre que ve colocado ante sí algún alimento. Así, en el orden natural de las cosas, no es posible desasirse de la materia y alcanzar la liberación *(moksa)*.

La doctrina de salvación predicada por los Tirthamkaras tiene por objeto atajar *(samvara)* las causas que producen *karman* y expulsar *(nirjarā)* el *karman* acumulado. Obliga a aceptar totalmente las «tres joyas» para que el alma, el único elemento consciente, retorne, o, mejor aún, ascienda a su natural pureza. Se manifiesta aquí un rasgo de dogmatismo que resulta inevitable en una doctrina cuya validez se funda en el presupuesto de la omnisciencia alcanzada por los Tirthamkaras. «Fe recta, conocimiento recto y conducta recta son el camino de la liberación» *(Tattvārthādhigamasūtra*, I.1). La fe recta consiste en la plena adhesión a las verdades fundamentales conforme a la predicación de Mahavira. A ella se llega mediante el conocimiento recto, que es característico del omnisciente, y que éste puede transmitir a sus seguidores. Finalmente, la conducta recta depende de la observancia de los principios promulgados por Mahavira y recogidos en los escritos canónicos.

El alma asciende en un vuelo de catorce etapas dispuestas lógicamente según los grados de pureza que va alcanzando. De esta forma se libera paulatinamente del error y consigue la fe recta, a la que acompaña un grado cada vez mayor de dominio, renuncia y concentración interior. Finalmente, por medio del «camino de la ascética, destructora de karman», el alma realiza su pureza metafísica, recupera sus perfecciones originales y permanece eternamente libre y bienaventurada.

2. *Etica*

Teniendo en cuenta el mecanismo que produce la esclavización del alma, podría pensarse que el único medio de liberación consistiría en abstenerse totalmente de la acción, es decir, en el suicidio. De hecho, hoy se admite aún el suicidio, pero únicamente como último paso en el proceso de purificación. De otro modo, se considera reprobable, como una huida de las propias responsabilidades, aparte de que en nada serviría para resolver el problema de la destrucción del *karman* acumulado. No se puede eludir la vida, y la muerte es pura inercia. En consecuencia, la doctrina jainista, al igual que otros caminos de salvación, está preocu-

pada por el problema de revalorizar la acción moralmente pura. A ésta tiende el alma por una inclinación natural; la cantidad de *karman* que produce es menor, pues carece del poder adhesivo derivado de las pasiones. Sin embargo, en su formulación generalmente negativa, los preceptos morales expresan muy bien la tendencia a la renunciación que forma parte de todas las doctrinas indias. «Abstenerse de causar daño a otras criaturas, abstenerse de la falsedad, de la apropiación de cosas pertenecientes a otras personas, de la unión sexual, de la avidez de poseer, de la ira, del orgullo, del engaño, de la avaricia, del amor y del odio; abstenerse de la violencia, de la calumnia, de las denuncias, de la difamación, del placer y de la repugnancia, del engaño y de la falsedad, y, finalmente mantenerse lejos del error, que es como una pesadilla, es lo que capacita a las almas para elevarse» *(Viyahapannatti,* I.9).

Después de haber alcanzado el *samvara* se puede lograr el *nirjarā.* Ha de apresurarse la maduración del *karman,* que espera a producir su efecto, pues de lo contrario se distanciará cada vez más en el tiempo, haciendo necesario un nuevo renacimiento. Al igual que el fruto del mango expuesto al calor del sol, también el fruto de la acción, el *karman,* madura tempranamente al calor de la ascética *(tapas),* se consumen sus efectos y es finalmente eliminado. Dado que el *karman* es material, la ascética jainista recurre a prácticas inhumanas, llegando incluso al suicidio por inanición *(samlekhanā),* a fin de limpiar *(samlikh)* al alma de todo cuanto esté relacionado con la materia. Una vez logrado esto, el alma se desprende del cuerpo, pero todavía posee dimensiones. Estas, sin embargo, son inmateriales y equivalen a dos tercios de las dimensiones que tuvo en su última existencia (ello está en proporción a la disminución de volumen que experimenta el cuerpo después de la muerte). El alma asciende en línea recta hasta el punto más elevado del universo. Allí, en compañía de otras almas liberadas, queda completamente desvinculada del mundo y de sus vicisitudes, y goza de todas las perfecciones que los *Upanisades* atribuyen al Absoluto, con excepción de la unicidad. De esta forma, lo divino se multiplica en una infinidad de mónadas autónomas.

Sólo el monje puede practicar la ascética y esperar, por consiguiente, la emancipación. Aquellos cuya fe está firmemente enraizada, pero que no se sienten impulsados a renunciar al mundo, pueden considerarse adeptos laicos de la doctrina. Es posible que sus méritos les permitan hacerse monjes en una existencia futura. La comunidad jainista, por consiguiente, está compuesta por cuatro «dignidades» *(tīrtha):* los monjes, las monjas y los seglares, hombres y mujeres, con obligaciones y normas que varían en cuanto a su severidad según el estado elegido.

Los cinco grandes votos (no causar daño a ningún ser vivo, no mentir, no robar, guardar castidad y renunciar a toda posesión) se pronuncian después de la consagración que sigue al noviciado, que generalmente dura cuatro meses. A partir de ese momento, el monje sólo puede poseer una túnica, una escudilla de madera para recoger el alimento, un filtro

de agua, un tapabocas (el filtro y el tapabocas sirven para impedir la ingestión involuntaria de cualquier ser microscópico; el tapabocas impide además herir al espíritu del aire), un báculo, una escobilla para apartar del camino cualquier ser vivo, y, en ocasiones, un libro que simboliza al maestro ausente. El precepto de *ahimsā* es observado con absoluto rigor. Impone una dieta estrictamente vegetariana, y ha sido causa de que se construyan hospitales para animales viejos y enfermos *(panjar pol)*, con departamentos para orugas y otros animales inmundos. Originalmente, este precepto era de carácter formalista y mágico (los pasajes más antiguos del canon permiten comer carne y pescado, con tal de no hacerse responsable de la degollación de los animales ni de la preparación de estos alimentos). El precepto de *ahimsā* se justifica por la convicción de que todo cuanto hay en el universo está animado. En la actualidad se considera todavía este precepto como la base de toda coexistencia civilizada.

Los cinco grandes votos y la recomendación de practicar las virtudes positivas que con ellos se relacionan, especialmente la benevolencia con todos y la compasión para con los afligidos, van acompañados de otros preceptos explicativos: 1) el «dominio» de los órganos de los sentidos; 2) la «atención escrupulosa»; 3) la observancia de los diez «deberes», entre los que se cuentan la cortesía, la humildad, la pobreza voluntaria y la disciplina; 4) las doce «reflexiones» sobre lo transitorio de la vida y el método para conseguir la liberación; 5) la «paciencia» para soportar las veintidós incomodidades, penalidades y privaciones, tanto físicas como morales, a que se ve expuesto el monje; 6) la «conducta recta» ejemplarizada en la vida de Mahavira.

Todo individuo de cualquier casta o raza que ha cumplido los siete años y medio de edad y que no tenga ningún impedimento físico o legal puede ingresar en una comunidad monástica. Cada una de estas comunidades reconoce la autoridad de un maestro *(ācārya)*, que abarca las materias doctrinales y disciplinares. Todas forman parte de una determinada diócesis o escuela. El monje debe llevar una vida de vagabundo, excepto en la estación de las lluvias, en que el aire y la tierra son un hervidero de animalillos. Mientras duran las lluvias, el monje se acoge a los refugios que también sirven de lugares de reunión para los laicos que, de esta forma, pueden recibir enseñanzas religiosas. El día y la noche están cuidadosamente divididos en períodos destinados a pedir limosnas, tomar el alimento, estudiar, meditar, enseñar, mortificar el cuerpo y hacer la confesión. El monje sólo podrá aceptar limosnas de sus correligionarios, y éstas consistirán únicamente en agua hervida, es decir, sin ninguna vitalidad, y sobras de alimentos, que no podrá conservar. No le está permitido comer después de la puesta del sol, cuando no es posible la «atención escrupulosa». No cuidará en lo más mínimo de su propio cuerpo, y a partir de su consagración procurará llevar rapada la cabeza (en épocas antiguas se acostumbraba a arrancar de raíz el cabello, siguiendo el ejemplo de Mahavira). Cualquier falta

contra la regla deberá ser manifestada en la confesión de la mañana y de la tarde, que establece unas formas esquemáticas de arrepentimiento por las transgresiones inconscientes, ya que éstas, por haber ocurrido objetivamente, no dejan de producir su efecto contaminante. A la confesión sigue la penitencia, que puede implicar la renuncia a cierto número de comidas; la recitación de fórmulas o himnos, la pérdida del grado jerárquico y hasta la exclusión temporal o permanente de la orden. Esta disciplina prepara al monje para la práctica de la ascética, interior y exterior, mediante la que se llega a la pura meditación libre de cualquier relación con las cosas mundanas. Estas mismas normas son válidas para las monjas, que siempre han sido estimadas por su vida profundamente moral, en contraste con los miembros femeninos de otras comunidades.

Los laicos se han visto obligados por exigencias de la vida práctica a mitigar los preceptos. El cuarto voto se toma en el sentido de fidelidad a la propia esposa, y el quinto en el de mesura en la adquisición de bienes temporales. También la preparación de alimentos y bebidas hace que los laicos quebranten muchas veces el precepto de *ahimsa*, cosa de que se ven libres los monjes. Está prohibido comer carne o pescado. Los fieles deben evitar también el consumo de ciertos excitantes, como la miel y el alcohol (además, la fermentación lleva consigo la muerte de muchos seres vivos). También hay que evitar el consumo de alimentos que se suponen estar habitados por muchas almas, tales como los tubérculos en general, o muy ricos en semillas, como los frutos del *udumbara (ficus glomerata)*. Hay además votos complementarios y supereogatorios. El laico se impone obligaciones y restricciones por lo que respecta al alimento, la actividad, el movimiento y la meditación. De esta forma evita las ocasiones inmediatas de pecado y perturbación, y asume el estado monástico durante cierto tiempo, en medio de unas circunstancias que pueden resultar más difíciles, ya que sigue expuesto a las tentaciones mundanas. No se prohíbe expresamente la práctica de la agricultura, pero está sujeta a numerosas restricciones. Cavar pozos, traficar en armas y marfil, así como la caza y la pesca, son actividades prohibidas, ya que implican la muerte de seres vivos. Los jainistas, en consecuencia, se dedican preferentemente al comercio, los negocios y las profesiones liberales, y las grandes riquezas que han ido acumulando los han convertido en un sector más influyente de lo que haría pensar su número reducido. Los laicos jainistas siempre se han mantenido muy apegados a su fe. Sostienen con generosidad sus comunidades monásticas, al mismo tiempo que vigilan su fidelidad a las reglas y su conducta moral. Han empleado grandes sumas en la construcción de santuarios y en la celebración de los ritos para edificación de los fieles, dando de paso una prueba de su prosperidad y del vigor de su comunidad.

3. *Culto*

La perfección y la pureza son de incumbencia estrictamente personal. La importancia del laicado, por otra parte, demostró la conveniencia de tomar en cuenta las necesidades y costumbres impuestas por el medio ambiente de que procedían los prosélitos. Estos, a su vez, se sentían inclinados a buscar ayuda en la solidaridad de sus correligionarios frente a las dificultades de la vida. De esta forma, la veneración de ciertos personajes sobrehumanos, el servicio en los templos, los ritos y procesiones, la simbología y los llamados sacramentos no se diferencian mucho de cuanto se practica en otras comunidades religiosas de la India. Lo cierto es que, por lo que respecta a los ritos, el jainismo se ha mostrado siempre muy tolerante, en contraste con la rigidez en cuanto al mantenimiento de la doctrina. Khara Vela, por ejemplo, al que ya nos hemos referido antes, a pesar de ser un ferviente jainista, no rechazó ciertas ceremonias sagradas del hinduismo. En cualquier caso, la aceptación de ceremonias de otras religiones, con tal de que no estén en conflicto con las exigencias fundamentales de la fe, ha sido justificada por Somadeva (siglo x) y por Hemachandra, si bien es rechazada por otros autores más tardíos.

En la más rigurosa ortodoxia, el culto de los Tirthamkaras y de los Siddhas, que no son accesibles a la oración, tiene un valor puramente subjetivo, ya que sirve para poner a la vista de los fieles un ejemplo digno de imitar. Consiste en dirigirles alabanzas y en meditar sobre sus virtudes. Los fieles se ayudan para ello con la contemplación de sus imágenes, que responden a tipos fijos (los digambaras representan a los jinas en posición erecta, mientras que los svetámbaras prefieren figurarlos en posición sedente y con las piernas cruzadas). A estas imágenes se oponen las sectas iconoclastas, pero debieron de existir ya en el siglo IV a.C., según la inscripción de Khara Vela. Se distinguen únicamente por el animal o símbolo peculiar de cada Tirthamkara (por ejemplo, el león de Mahavira, la serpiente de Parsva) y suelen colocarse en las casas o en los templos, enmarcadas en nichos, junto a otras figuras que representan a las divinidades transitorias de la tradición brahmánica. Sólo a estas últimas se pueden dirigir peticiones en demanda de ayuda y favores. En presencia de las imágenes de los jinas, los monjes practican tan sólo la «veneración interior», es decir, la meditación, mientras quelos laicos realizan la «veneración de los miembros» y la «suprema veneración», que consiste en cuidar de la misma imagen, quemar incienso o agitar lámparas encendidas ante ella, hacerle ofrendas de elementos vegetales y recitar al mismo tiempo himnos y fórmulas sagradas. A fin de evitar cualquier apariencia de idolatría en todo esto, se entiende que las ofrendas consisten en renunciar a lo que se ofrece o que su finalidad es servir como punto de partida para una elevada meditación (por ejemplo, el arroz [*aksata*] se considera símbolo de la morada eterna [*aksayapada*]).

Durante las ceremonias, los fieles llevan el sagrado cordón triple, símbolo de las «tres joyas», y decoran sus frentes con una marca en forma de corazón. Frecuentemente usan un rosario de ciento ocho cuentas, así como tablillas votivas en las que hay grabadas imágenes y fórmulas sagradas. Las últimas se parecen a los *mantras* brahmánicos y budistas y también se relacionan con una visión mágica de la vida. El símbolo de esta religión es la svástica rodeada de tres puntos y una media luna. Los cuatro brazos representan los cuatro estados del renacimiento (humano, divino, bestial y demoníaco); los tres puntos representan las «tres joyas» y la media luna recuerda la liberación.

Hay otras acciones cuya ejecución en público les confiere carácter ritual y se refieren más bien al proceso de purificación personal. Por ejemplo, están los seis *āvasyakas*, fórmulas «indispensables» para la confirmación de los votos. Se recitan una o más veces al día. Se cree que determinadas posturas facilitan la concentración. Finalmente, los llamados sacramentos *(samskāra* o *kriyā)* tienen carácter ritual. Comenzaron a usarse en el siglo IX (cuando son descritos la primera vez por Jinasena). Señalan los momentos más importantes de la vida, desde la concepción, el nacimiento y la adolescencia hasta los funerales, en los que a veces se prolongan los ritos y las ofrendas, aunque los jainistas más rigurosos rechazan esta práctica.

Se han encontrado restos de *stūpas* (túmulos funerarios) jainistas de los siglos anteriores a Cristo, pero no parece que se haya practicado nunca el culto de las reliquias. Muchos lugares, tales como colinas y montañas, se consideran sagrados por estar ligados al recuerdo de personajes santos o maestros famosos. Los templos y santuarios son muy numerosos, y a veces constituyen verdaderas ciudades, tales como las situadas sobre las montañas Girnar y Shatrunjaya (Kathiawar) y Abu (Rajputana). Los *bettas* de Mysore se caracterizan por su sobriedad. Son recintos al aire libre en torno a una estatua colosal.

Se recomiendan las peregrinaciones, pero no se concedía, al menos en los tiempos antiguos, ningún poder de purificación a las abluciones. Los ritos y procesiones, acompañadas de danzas, coinciden frecuentemente con las celebraciones hinduistas, pero se interpretan de manera distinta. Está muy difundido el culto de los *yaksas* y de las *yaksinīs*. Se trata de una especie de semidioses que asisten a los Tirthamkaras. Entre los laicos apareció el concepto de *bhakti* y también se desarrolló una especie de tantrismo que más tarde habría de degenerar en ciertas formas de magia blanca y magia negra, artes en que eran considerados maestros algunos monjes que, por tal motivo, inspiraban un profundo temor.

Sin embargo, aunque se dan las inevitables degeneraciones aisladas, puede decirse que el ritual es tan sólo una concesión a las necesidades de prestigio y satisfacción emocional de los laicos. Así lo confirma el hecho de que el ritual está confiado a los *Pūjārīs*, que en general no son jainistas. Es como si los monjes despreciaran los ritos y se reservaran

únicamente la tarea de enseñar, que se desarrolla en los refugios, *upāsrayas*, a que antes nos hemos referido.

El carácter, y también las limitaciones, de la religión jainista, cuyo fin es lograr una pureza exclusivamente personal por medio de la mortificación y de la renuncia, se manifiestan en la más importante celebración religiosa de todo el año, el *Paryusana*, que tiene lugar a comienzos de la estación lluviosa. Durante diez o más días, los devotos se entregan a la meditación, las prácticas ascéticas y la contemplación de los Perfectos, cuya claridad singular, despojada de toda perturbación y sufrimiento, pero carente al mismo tiempo de toda actividad y compasión, esperan alcanzar algún día.

V. CONCEPTO DEL HOMBRE

El jainismo no tiene realmente una visión redentora, ya que las cualidades innatas del alma no se perdieron después de un estado inicial de perfección, sino que—podríamos decir—se realizan históricamente, mediante la disolución de cada una de las partículas de materia que luchan contra el alma. La antinomia entre espiritual y material, así como la preferencia dada a lo primero, determinan la aspiración a rechazar el mundo y a vencerlo.

Hay que subrayar, sin embargo, que sólo el hombre puede alcanzar su liberación. Los dioses carecen de impulsos hacia la perfección, mientras que los animales siguen sus propios instintos. Ello hace que el hombre quede situado realmente en el centro del universo y le confiere una supremacía fundada en la elección libre de su actividad, que en modo alguno queda debilitada por los atisbos de predestinacionismo fácilmente discernibles en la teoría de los *bhavyas* y los *abhavyas*, así como en la esencia del mecanismo rígico de la ley de *karman*.

En un plano inferior al de las almas que migran a través del ciclo de las existencias están los *nigodas*, seres pequeñísimos, no desarrollados e imperceptibles. Vienen a ser como espíritus vegetales que, sin embargo, pueden pasar a la esfera de la perceptibilidad sin ninguna razón aparente. De esta forma, el cosmos nunca quedará vacío. Entre las almas ligadas al ciclo de las existencias, algunas *(abhavya)* están condenadas a permanecer siempre bajo el engaño de las falsas doctrinas. Otras *(bhavya)* poseen una capacidad innata para salvarse. *Karman* determina su encarnación en seres inmóviles *(sthāvara)*, que sólo poseen el sentido del tacto, o seres dotados de movimiento *(trasa)*, que pueden tener dos, tres, cuatro o cinco sentidos (gusto, olfato, vista, oído). También decide la condición de la existencia (humana, divina, bestial o demoníaca) y, en consecuencia, el modo de nacimiento. En el caso del hombre, el nacimiento tiene lugar mediante la concepción de un embrión.

Además de los cinco sentidos y sus correspondientes órganos, el hombre posee razón, que se entiende como una especie de semisentido, y tiene como órgano propio la mente, formada de una materia sutil.

Mediante la percepción sensorial, el razonamiento y el testimonio de los demás, al menos según la más antigua teoría, se obtiene un conocimiento indirecto. El conocimiento inmediato, que es el único absoluto, consiste en la intuición de la verdad sin la mediación de los sentidos. Es inherente al alma pura y está reservado, por consiguiente, al ser liberado y omnisciente. Dado que los sentidos y la razón son incapaces de superar los límites de la materialidad, sólo la fidelidad en la transmisión del conocimiento absoluto garantiza la posesión de la verdad, es decir, la comprensión simultánea de todos los «puntos de vista» *(naya)*. Si se toma uno de éstos aisladamente, sólo se podrá percibir uno de los infinitos aspectos de la realidad. De hecho, un objeto puede ser considerado sin distinguir entre sus cualidades genéricas y específicas. Pueden considerarse las primeras o las segundas. Se puede prescindir de todo concepto de evolución. Puede hacerse referencia a las cosas con sólo atender a sus nombres, o distinguir los diversos significados sobre la base de las etimologías. Finalmente, se puede considerar la cuestión de la correspondencia entre realidad y etimología. De este modo, un mismo objeto puede ser juzgado según diversos modos contrastantes, todos los cuales pueden ser válidos «en cierto sentido» o «relativamente» *(syād)*. De acuerdo con este relativismo, una cosa: 1) es; 2) no es; 3) es y no es; 4) es indeterminable; 5) es, pero es indeterminable; 6) no es y es indeterminable; 7) es, no es y es indeterminable. Por ejemplo, una bebida puede estar caliente o no estarlo para distintas personas y en momentos diferentes; pero resulta indeterminable cuando alguien afirma la existencia de cualidades opuestas simultáneamente. La doctrina del «podría ser» *(syādvāda)* se perfeccionó en las controversias verbales, tan estimadas en la India medieval, y comenzó como resultado de ciertas actitudes del mismo Mahavira. Es consecuencia lógica de la doctrina de la indeterminabilidad del ser y del pluralismo relativo de los aspectos de la realidad *(anekāntavāda)*. Los jainistas se oponían mediante esta doctrina al agnosticismo y al dogmatismo de otras religiones. Se sentían tan orgullosos de ella que daban a todo su sistema el nombre de *syādvāda*; pero como tampoco este sistema carece de cierto regusto de dogmatismo, se vio expuesto fácilmente a los ataques lógicos de tipo parecido.

El universo, increado y eterno, es el escenario del drama de la vida. Más allá de sus límites se extiende un espacio absolutamente vacío. La literatura poscanónica compara frecuentemente el universo con un hombre o una mujer puestos en pie con las piernas separadas. Esta representación subraya la analogía entre el microcosmos y el macrocosmos. El universo posee unas dimensiones que trascienden todo sentido humano y comprende tres mundos: el inferior, el medio y el superior. Las criaturas dotadas de movimiento se mueven únicamente en una sección longitudinal del mismo. El mundo inferior está formado por siete niveles que contienen 8.400.000 infiernos, lugares de sufrimiento, tinieblas y terror para todos sus moradores, los condenados y los demonios, que tienen un aspecto horrible y monstruoso, y se atormentan unos a otros.

Sufren todos ellos castigo por sus pecados, pero durante un período limitado de tiempo. Sólo las almas culpables de crímenes imperdonables se hunden en un abismo sin fondo del que es imposible escapar.

El mundo intermedio corresponde a la cintura del hombre cósmico. Tiene una superficie circular e incluye una serie de continentes y océanos en forma anular, que rodean el Jambudvipa, «el continente del manzano rosado», que se extiende como un disco en torno al monte Meru. Este último es, por tanto, el centro del universo. En torno al monte Meru giran varios sistemas de soles y lunas, acompañados de planetas y constelaciones. Dos de estos sistemas corresponden al Jambudvipa, que está dividido en siete zonas; en veinticuatro horas recorren un arco de ciento ochenta grados y crean las mismas condiciones de luz y sombra en la parte meridional, el Bharatavarsa, que en la correspondiente parte norte, que es idéntica en todos los sentidos. El Bharatavarsa está limitado al norte por la cadena del Himalaya. Paralela al Himalaya hay otra cadena que, junto con dos ríos que fluyen de norte a sur, divide esa zona en seis partes. Sólo la parte central inferior está habitada por hombres civilizados *(ārya)*, y es la India o, como afirman los jainistas actuales, toda nuestra tierra. En ciertas regiones, llamadas *bhoga-bhūmi*, «países de delicias», reina una continua prosperidad que, sin embargo, excluye la posibilidad de lograr la liberación. Otras regiones, entre las que se cuenta Bharatavarsa, son *karma-bhūmi*. Allí la vida está sujeta a la ley de *karman*, los hombres tienen que trabajar y sufrir, pero en determinados períodos existe la esperanza de alcanzar la condición propia de los Perfectos.

Por encima de la bóveda celeste, en el mundo superior, dispuesto en varios niveles que brillan con la más pura luz, viven los dioses, que siempre permanecen hermosos y maravillosamente jóvenes. Están distribuidos en una jerarquía y gozan de unos placeres cada vez más libres de toda materialidad y del uso de los sentidos conforme a la posición más o menos elevada que ocupan. Esto, sin embargo, no es más que un premio transitorio a unos méritos que no han superado aún la esfera de los intereses terrenos.

La «bienaventuranza ilimitada, incomparable, inacabable» es posesión única de los Perfectos, que poseen las perfecciones propias del alma pura y viven gozosos en la «región de la dichosa ladera». Esta viene a ser la diadema del hombre cósmico, y se extiende en lo más alto como una sombrilla, por encima y desligada del mundo de los dioses. De esta forma se simboliza en la construcción cósmica mitológica la separación tajante, irrevocable y eterna que hay entre las almas liberadas y cualquier otra cosa que pueda discurrir o imaginar la mente humana.

Las regiones del mundo intermedio, en que rige la ley de *karman*, están sometidas a una continua mutación, lo que supone mejoría en una ocasiones y deterioro en otras, y todo ello condiciona el ambiente y los rasgos físicos y morales de sus moradores. Los períodos cósmicos se prolongan durante un número enormemente grande de años y se repi-

ten hasta el infinito. Están integrados por dos fases que se repiten unas tras otra como las dos mitades de una circunferencia. Cada fase contiene seis edades de diversa duración, definidas con los términos de *susamā*, «feliz», y *duhsamā*, «infeliz», repetidas o combinadas según convenga. De una época caracterizada por la mayor felicidad y prosperidad, en que los hombres no necesitan trabajar y son espontáneamente virtuosos, se pasa por grados sucesivos de corrupción a otra época de extremada pobreza, hasta que terribles cataclismos llegan casi a destruir cualquier vestigio de vida sobre la tierra. Luego seguirá la fase ascendente, en la que tendrán lugar varias épocas semejantes a las anteriores, pero en orden inverso. Las épocas de mayor pobreza y mayor prosperidad no son propicias para la liberación. En ellas, la ley y la doctrina dejan de predicarse o desaparecen por completo. El primer Tirthamkara, Risabha, proclamó la fe jainsita realmente en la tercera edad, separó a los hombres en las cuatro castas e introdujo las artes liberales, la escritura y diversas técnicas en previsión de futuras necesidades. Muchos de los «grandes personajes» de la mitología aparecieron en la cuarta edad. Estos fueron los otros veintitrés Tirthamkaras, los emperadores universales y los grupos de héroes, personajes ejemplares que encarnaron la lucha entre el bien y el mal, e impusieron el triunfo de la justicia. La época actual comenzó poco después de la muerte de Mahavira. Es la quinta de una fase descendente y durará veintiún mil años. El jainismo está destinado a desaparecer en ella, y nadie podrá alcanzar la liberación a menos que nazca en una región mejor dispuesta, en la que no se vea obligado a vivir ni en la pobreza ni en la felicidad extremas.

Los jainistas enumeran los nombres, hechos y prodigios de los «grandes personajes» de las fases ascendente y descendente del presente período cósmico, así como de los personajes pertenecientes a otras zonas del mundo intermedio que también están sometidos a la continua mutación. En este marco grandioso se combinan las leyendas brahmánicas, sobre todo las del ciclo de Krisna, con el recuerdo de personajes históricos y acontecimientos reales. Sin embargo, su individualidad histórica se pierde en la renovación continua e indefinida de las vicisitudes que se producen en un universo de eterna estabilidad.

VI. SITUACION ACTUAL DEL JAINISMO

Las comunidades jainistas aceptaron muchas costumbres y usos de los hinduistas, incluido el sistema de castas, en el que, sin embargo, atribuyen la preeminencia a la casta de los guerreros. En consecuencia, a pesar de todas las diferencias ideológicas, los hinduistas consideran a los jainistas como miembros de una subcasta o secta dentro del hinduismo. Si bien esto ha beneficiado a las distintas comunidades, por otra parte ha significado un peligro para la defensa de la religión. Nunca han faltado monjes perfectamente instruidos y preocupados por conservar la tradición auténtica, pero no puede dudarse de que el mismo interés

que sienten los jainistas por su propio pasado se ha visto alentado por los estudios de los investigadores occidentales, que lograron reconocer la autonomía y la originalidad del jainismo. A partir de la segunda mitad del pasado siglo se han producido diversas acciones a cargo de los jainistas de las diversas sectas con idea de defender los elementos fundamentales de su religión por encima de las divergencias sectarias, así como de difundir su conocimiento. Desde el punto de vista de la colaboración con los investigadores occidentales tuvo especial importancia la figura de Vijaya Dharma Suri (1868-1922), que no sólo estudió los escritos sagrados, sino que editó los textos con comentarios, recogió manuscritos raros y desplegó una intensa acción misionera. Por otra parte, renovó la antigua costumbre de la predicación itinerante y fundó instituciones para la educación de los jóvenes y para la formación de nuevos maestros. Las actividades de propaganda han sido muy importantes a partir de entonces. Notable es en este sentido la actividad de la «Misión mundial jainista». Esta misión fue fundada el año 1949 en Aliganj (Etah) y publica un boletín mensual, «The Voice of Ahimsa». La idea de *ahimsā* fue la base de la no violencia de M. K. Gandhi. En primer lugar implica el vegetarianismo, que libera al hombre de los instintos inferiores y que se recomienda vivamente como un medio para resolver el problema del hambre en el mundo. En su valoración positiva del amor universal, se combina con la «doctrina del pluralismo relativo de los aspectos de la realidad». De ahí la tolerancia para con los distintos credos, que no son considerados erróneos, sino como «puntos de vista» parciales.

En la actualidad hay un millón y medio de jainistas aproximadamente. Están en general convencidos de la gran antigüedad de su fe, que, según ellos, es anterior a los mismos *Vedas*.

En Kathiavar hay grandes comunidades de la secta svetámbara. Los centros principales de los digambaras se hallan en Mysore y el Deccán. También hay comunidades y templos jainistas en las grandes ciudades portuarias y en los principales núcleos comerciales, pues los jainistas ocupan en tales lugares posiciones destacadas en la industria y el comercio, no porque la religión jainista favorezca los intereses mercantiles de la clase media, sino más bien porque la seriedad, la honradez y la capacidad de reflexión que se inculcan a los laicos son justamente las cualidades que facilitan el triunfo en los negocios.

Ciertos aspectos del jainismo han despertado el interés en ambientes europeos y americanos, donde han sido positivamente valorados. En 1913, Herber Warren fundó una Hermandad de Mahavira en Londres, con un éxito muy limitado. Los adeptos de los principios y métodos jainistas en Europa y América parecen mantenerse igualmente aislados en estos tiempos.

VII. BREVE HISTORIA DE LOS ESTUDIOS EN TORNO AL JAINISMO

Los autores griegos y latinos aluden con frecuencia a los ascetas y solitarios indios, pero sus descripciones sumarias no nos permiten determinar a qué secta u orden pertenecían exactamente. Sin embargo, una observación de Clemente de Alejandría (*Strom.*, III.7,60) parece referirse particularmente a los jainistas, con los que, posiblemente, hayan de ser también identificados los ἔννοι de Hesiquio.

Después del largo silencio de la Edad Media, en los relatos de los viajeros aparecen noticias cada vez más numerosas sobre los jainistas. Dígase lo mismo de los informes de los misioneros. Un caso notable es la descripción de los *vertei*, o monjes svetámbaras (en gujerati, *varti* = asceta), que hace el jesuita Manuel Pinheiro (1595), mientras que el nombre *Zaina* aparece por primera vez en un informe anónimo de la segunda mitad del siglo XVII.

La verdadera investigación científica en torno al jainismo se inicia al mismo tiempo que la filología indo-aria. Al principio, las semejanzas existentes entre el budismo y el jainismo indujeron a los investigadores a pensar que se trataba de ramas distintas del mismo tronco. Unos estimaban que el jainismo era anterior (H. T. Colebrooke, J. Stevenson), mientras que otros veían en el jainismo una secta budista (H. H. Wilson, E. Burnouf, Th Benfey, Ch. Lassen, A. Weber). Pero en 1879 demostró H. Jacobi que ambas tradiciones religiosas eran autónomas e independientes. Los rasgos que compartían se explicaban por el hecho de que habían surgido en el mismo ambiente. Fue el mismo H. Jacobi quien, siguiendo la obra de Weber y G. Bühler, estimuló grandemente el estudio del canon svetámbara. En este mismo campo se destacaron E. Leumann y, más adelante, W. Schubring con su escuela de crítica literaria. En Europa se ha sentido siempre un vivo interés hacia el jainismo. Podemos recordar las agudas y brillantes síntesis de H. V. Glasenapp, W. Kirfel, L. Renou-O. Lacombe y E. Frauwallner, junto con la imponente obra de Schubring, mientras que gran número de investigadores pertenecientes a distintos países han dedicado su atención a determinadas obras no pertenecientes a la literatura canónica en prácrito o en sánscrito, especialmente en el campo de la narrativa, en el que los jainistas han sido desacostumbradamente prolíficos. Finalmente, que el lector me permita recordar el vivo interés que a comienzos de este siglo demostraron en Italia numerosos investigadores (Pullé, Pavolini, Ballini, Belloni-Filippi, Suali, Tessitori, casi todos los cuales dependían de la escuela de Jacobi).

En la India hay numerosas series de publicaciones jainistas, patrocinadas por generosos mecenas, en las que han aparecido y siguen apareciendo las obras de numerosos autores jainistas, con frecuencia muy interesantes desde el punto de vista literario. Lugar destacado ocupa

A. N. Upadhye entre los que publican ediciones en prácrito y en dialectos apabhramsa.

También merece especial mención el digambara Champat Rai Jain. Hacia 1930 publicó numerosas obras en que exponía sus ideas acerca del cometido y la misión del jainismo en la sociedad moderna, al mismo tiempo que trataba de encontrar puntos de acuerdo con el cristianismo. Si bien la interpretación moderna de los textos antiguos limita el valor de estos escritos y otros semejantes, esta tarea reviste gran importancia, ya que es prueba de la capacidad de autorrenovación que posee la fe milenaria del jainismo.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

a) *Textos y traducciones*

El canon svetámbara ha sido publicado repetidas veces en la India. Casi todos los escritos canónicos han sido recogidos en *Suttagame* (2 vols.; Bombay 1952-54).

H. Jacobi, *Gaina Sūtras* (Sacred Books of East XXII, XLV; Oxford 1884, 1887). Contiene: *Āyāra, Sūyagada, Kalpasūtra, Uttarajjhāyā.*

— *Eine Jaina Dogmatik. Umāsvāti's Tattvārthādhigama Sūtra:* «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft» 60 (1906).

W. Schubring, *Das Mahānisīha Sutta* (Berlín 1918).

— *Worte Mahāvīras* (Gotinga 1926).

— *Die Jainas*, en *Religionsgeschichtliche Lesebuch* VII (Tubinga 1927).

Mallisena Suri, *Syādvādamañjarī. The flower-spray of Quodammodo doctrine* (trad. de F. W. Thomas; Berlín 1960).

b) *Obras modernas selectas*

Jagmandarlal Jaini, *Outlines of Jainism* (Oxford 1916; ed. rev. 1940).

H. v. Glasenapp, *Der Jainismus* (Berlín 1925; reimp. 1965).

W. Kirfel, *Die Religion der Jaina's* (Bilderatlas zur Religionsgeschichte 12; Leipzig 1928).

— *Symbolik des Hinduismus und des Jinismus* (Stuttgart 1959).

Champar Rai Jain, *What is Jainism?* (Allahabad, s/a).

M. Winternitz, *History of Indian Literature* II (Calcuta 1933).

W. Schubring, *Die Lehre der Jainas nach den alten Quellen dargestellt* (Berlín 1935; trad. inglesa, Delhi 1962).

K. K. Handiqui, *Yasastilaka and Indian Culture* (Sholapur 1949).

A. L. Basham, *History and Doctrine of the Ajivikas, a vanished Indian Religion* (Londres 1951).

L. Renou-O. Lacombe-J. Filliozat, *Le Jainisme*, en *L'Inde Classique* II (París 1953).

E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie* (2 vols.; Salzburgo 1953-1956).

C. Della Casa, *Il Giainismo* (Turín 1962).

L. Alsdorf, *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien* (Wiesbaden 1962).

R. Williams, *Jaina Yoga. A survey of the Mediaeval Srāvakācāras* (Londres 1963).

C. Caillar, *Les expiations dans le rituel ancien des religieux Jaina* (París 1965).

ALEX WAYMAN

Nueva York, Estados Unidos

BUDISMO

I. ESENCIA DEL BUDISMO

El budismo se propone un objetivo religioso llamado *nirvana*, al que se llega mediante un camino de conducta moral, formación de la mente y conocimiento. El budismo primitivo y las tradiciones posteriores que empalman con él estiman que ese objetivo consiste en un estado de reposo, en contraste con el ciclo fenoménico llamado *samsāra*, y descrito muchas veces como una especie de bienaventuranza. En esta separación de lo mundano y lo supramundano, lo primero se considera como el ámbito de la tristeza, resultado inexorable de la ignorancia y la concupiscencia anteriores, mantenido por los hábitos de la actividad a lo largo de innumerables vidas y transmigraciones. El camino para escapar del *samsāra*, o renacimiento, se indica en dos versículos [84]:

«¡Comenzad, insistid! (en la vida religiosa). ¡Aplicaos a las enseñanzas del Buda! Destruid el ejército de la muerte como un elefante destruye una choza de cañas.

El que avanza con atención por esta Doctrina y Disciplina abandona el ciclo del renacer y pone fin al sufrimiento».

Esta religión implica refugiarse en las Tres Joyas—el Buda, su Doctrina *(dharma)* y la Fraternidad *(samgha)*—como inicio de la fe budista. El Buda fue iluminado con la Doctrina y la transmitió a la Fraternidad en el curso de lo que suele describirse convencionalmente como doce actos. La Doctrina abarca la escritura y su pleno conocimiento, con una profunda base mítica, en lo referente a los tres mundos (del deseo, de la forma y de lo informe), cada uno lleno de divinidades, demonios y hombres encarnados o desencarnados. La Doctrina es además profunda, pero no deja de estar al alcance de las gentes. La Doctrina afirma que todas las cosas compuestas son efímeras y dolientes, que el conglomerado de la personalidad humana carece de un verdadero yo y de cuanto correspondería a un yo, y que la causación es una originación dependiente. La Fraternidad se entiende convencionalmente como integrada por las personas ordinarias que han adoptado la vida religiosa, y, en sentido absoluto, por aquellos que han recorrido todo el camino budista de los ocho miembros, que es el Camino Medio en que se eluden por igual los extremos de la condescendencia y de la mortificación.

La ética budista se ocupa de la conducta moral, inmoral o indiferente, en relación con el cuerpo, las palabras y, sobre todo, el pensamiento, viendo en ella la base para el renacer conforme a un destino bueno o malo; el destino bueno afecta a los hombres y a los dioses; el destino malo es el de los animales, espíritus hambrientos y seres infernales. El budismo subraya la fundamentación racional de la ética, concretamente la diferencia entre el bien y el mal, y evita el uso especulativo de la razón para discurrir sobre los principios supremos de la metafísica. El budismo es pesimista por lo que se refiere a la universalidad del dolor, pero se muestra optimista en cuanto a los estados de bienaventuranza. Algunas personas, habiendo comprendido la vacuidad de lo personal, consiguen eludir tanto el buen destino como el mal destino, y de esa forma alcanzan el *nirvāna*. En el camino budista ocupa un lugar capital la teoría de la meditación y la quietud de la mente, la visión clara y una combinación de ambas, para conseguir unos frutos mundanos (facultades superiores a lo normal) y supramundanos (el *nirvāna* y la condición de Buda). Con el tiempo, el budismo fue elaborando numerosas técnicas para conseguir la quietud del espíritu y diversas teorías sobre lo que constituye la visión clara.

El budismo posterior desarrolló la teoría del Buda en términos de cuerpos. Un Cuerpo Buda omnisciente y omnipresente, el Dharmakaya, siempre silencioso, proyecta Cuerpos fenoménicos (Sambhogakaya y Nirmana-kaya) para manifestar la Doctrina en palabras. El budismo subrayó además la visión beatífica; mediante la fe, o la pureza de corazón, puede llegarse a contemplar el Cuerpo de aparición (Nirmana-kaya) como Buda o Budas; se cita el *Sūtrālamkāra* [61]:

«Lo mismo que en una olla rota no puede verse el reflejo de la luna, tampoco a los malvados se manifiesta el Buda».

El budismo posterior se centra en torno a la manifestación del Bodhisattva, que se entrega a la tarea de hacer el bien a los demás y de adquirir para sí la iluminación, perfeccionando las naturalezas virtuosas en diez etapas sucesivas. En la etapa décima se hace igual a un Buda, pero, sin ser un Buda completo, adquiere todos los rasgos propios de Buda, algunos exclusivos, y permanece en el «nirvana de la morada no fija», tal como se describe en los versos: «Así, con conocimiento, no fijo en el mundo fenoménico; y con compasión, no fija en quietud».

II. EVOLUCION HISTORICA

1. *La India*

Las fechas que suele atribuir la investigación histórica al Buda Sakyamuni (todos los cómputos están de acuerdo en que vivió ochenta años) son 563-483 a.C. [27]. Este período puede adelantarse o retrasarse un tanto. Las Crónicas Cingalesas dieron origen a la tradición que sitúa el nacimiento y la muerte del Buda, respectivamente, sesen-

ta años antes, mientras que el aniversario dos mil quinientos de su tránsito fue celebrado en los diversos países de Asia del Sur en 1956 o 1957. La tradición budista afirma que antes de convertirse en Buda tenía por nombre personal el de Siddharta y como familiar el de Gautama, del clan Sakya, y que nació en la familia real del Rey Suddhodana y la Reina Maya, que murió al darlo a luz. El reino estaba situado en las estribaciones del Himalaya, aproximadamente en el sur del actual Nepal, cuya capital era Kapilavastu.

Después de casarse y tener un hijo llamado Rahula, Siddhartha abandonó la capital a la edad de veintinueve años para emprender la vida de piadoso vagabundo, de los que había muchos en aquellos tiempos. Practicó las técnicas del yoga bajo la dirección de los maestros Alara Kalama y Udraka Ramaputra, pero al final cayó en la cuenta de que aquellos métodos eran incapaces de proporcionarle la iluminación completa. Durante seis años se entregó a rigurosas austeridades junto al río Nairañjana (en el actual estado de Bihar). Durante este tiempo se le unieron cinco mendicantes, Kaundinya y otros. Pero sus mortificaciones no dieron mejor resultado con vistas al fin propuesto que su anterior vida de placeres como príncipe mimado. Renunció, por consiguiente, a sus austeridades, tomó un frugal alimento y accedió a la terraza de la iluminación, un árbol de la variedad *ficus religiosa*, en Bodhgaya. En una noche memorable, llena de experiencias singulares, que empezaron con la repulsa de las fuerzas del mal al anochecer y finalizaron con la iluminación hacia la aurora, se convirtió en Buda a la edad de treinta y cinco años [41].

Marchó luego al Parque del Ciervo, al norte de Varanasi (= Benares), y allí predicó su primer sermón, la célebre «Puesta en marcha de la Rueda de la Ley», a aquellos cinco primeros discípulos, durante el cual se cuenta que Kaundinya experimentó una repentina iluminación, por lo que a partir de entonces se le llamó Ajñatakaundinya («Kaundinya el que comprendió»). Más adelante se convirtieron a la Doctrina Sariputra y Maudgalyayana, que después de haber recibido su formación védica se habían hecho discípulos del maestro herético Sañjana; éstos fueron los principales discípulos del Buda, y, al parecer, murieron antes que éste. Los más famosos entre los restantes discípulos fueron Mahakasyapa, Upali y Ananda, primo del Buda, que nunca dejó de asistir a éste. En Asia Central y China, los «Diez grandes discípulos» aparecen en este orden: Sariputra, Maha-Maudgalyayana, Maha-Kasyapa, Subhuti, Purna-Maitrayaniputra, Aniruddha, Maha-Katyayana, Upali, Rahula y Ananda [41]. En el ritual aparece una lista de dieciséis (cf. p.393, *infra*). Su tía y nodriza, Mahaprajapati, insistió en unirse al grupo, y así comenzó la orden budista de monjas.

Durante los largos años de predicador mendicante, el Buda retornó frecuentemente a Rajagriha, capital de Magadha por entonces, donde el piadoso rey Bimbisara fue destronado por su hijo Ajatasatru, que emprendió la conquista de los Estados vecinos. Otro famoso escenario

de las predicaciones del Buda fue Sravasti, capital del Estado de Koisala, donde pasó la mayor parte del tiempo. La ciudad tenía al menos tres monasterios, el más famoso de los cuales fue el Jetavana, erigido gracias a la munificencia del rico mercader Anathapindada. Es posible que su propia condición principesca ayudara al Buda a entablar muy buenas relaciones con los reyes de su época.

El budismo tuvo también escuelas rivales. El viejo brahmanismo estaba firmemente enraizado desde la época de 1500-1000 a.C., cuando se compusieron los Vedas. Pero la lengua hablada había cambiado tanto en los siglos transcurridos que los textos védicos resultaban ininteligibles excepto para quienes les habían dedicado largos años de estudio, con lo que aquella religión llegó a convertirse en patrimonio exclusivo de una clase o casta sacerdotal, los brahmanes. De ahí que el Buda predicara en la lengua vulgar. Además, los sacrificios de animales repugnaban ya a muchas gentes, como los jainistas, que si bien constituían una secta rival del budismo, coincidían con éste en aquella oposición. La progresiva decadencia de los viejos Estados políticos debida a las incursiones militares, cuya fuerza derivaba, al parecer, del uso del hierro recién introducido, contribuyó a provocar la falta de confianza en el antiguo orden religioso. Por supuesto, el brahmanismo sufrió profundos cambios y reapareció en forma de lo que conocemos como hinduismo. Los textos budistas hablan de los seis maestros heréticos, cuyas doctrinas nos resulta hoy difícil precisar. Pero el rival más amenazador parece haber sido precisamente un primo del Buda, Devadatta, que provocó el primero y breve cisma que conoció el budismo.

Después de cuarenta y cinco años de predicación itinerante, el Buda confió su doctrina a Maha-Kasyapa y murió (se habla de su «nirvana») en la ciudad de Kusinagara. Sus reliquias fueron repartidas entre ocho solicitantes, entre los que había reyes, ciudades y tribus, y luego depositadas en santuarios llamados *stūpas*. Al verano siguiente (la estación de las lluvias), bajo el patrocinio del rey Ajatasatru, Maha-Kasyapa convocó una reunión en Rajagriha, en una caverna de la montaña. Esta reunión se conoce como el «Primer Concilio», y a ella asistieron unos quinientos ancianos *(sthavira* en sánscrito, *thera* en pali) de la Fraternidad. Según la tradición cingalesa, los monjes recitaron entonces y luego recopilaron la Doctrina *(dharma)* y la Disciplina *(vinaya)* [27]. Maha-Kasyapa preguntó primero a Upali acerca del Vinaya y después a Ananda acerca del Dharma. Según la tradición budista del norte, primero recitó Ananda la colección Sutra. Luego Upali recitó el Vinaya, y, finalmente, Maha-Kasyapa recitó el Abhidharma, por lo que los tres recibieron el nombre de «tres cestos» *(tripitaka)*. La tradición sánscrita posterior de la secta Mula-Sarvastivadin, centrada en Cachemira, que desarrolló la interpretación Vaibhasika del Abhidharma, establece una sucesión de maestros, que se ha conservado en unos versículos de los textos tibetanos: «El poderoso entre los *munis* expuso

claramente *(subhāsita)* [la Doctrina]; y Kasyapa, Ananda, Sanavasa, Upagupta, Dhitika, Kala (o Krisna) y Mahasudarsana son los siete jerarcas de la Doctrina» [48]. Esta sucesión puede referirse a los especialistas del Abhidharma. En aquellos primeros tiempos nada era más complicado que lo que nosotros podríamos llamar las autoridades en la interpretación del budismo capacitadas para dar respuesta a las preguntas del tipo de la que dirigió Sariputra al monje Upasena poco antes de la conversión del primero: «¿Qué es lo que se pone frecuentemente en movimiento?» (es decir, qué temas se mencionan con más frecuencia). Upasena remitió entonces a Sariputra al Buda. Pero inmediatamente después de la muerte de éste, Maha-Kaspaya se encargó de este cometido. Con el paso de los siglos, sin embargo, el Abhidharma se fue recargando de tecnicismos teológicos.

Un siglo (ciento diez años según la tradición tibetana) después del nirvana del Buda, los monjes de Vaisali cometieron diez transgresiones del código del Vinaya, incluyendo una confesión inadmisible y la posesión de riquezas [48]. Un anciano llamado Yasas, enterado de la situación, se unió a otros dirigentes budistas para tratar de expulsar a los monjes prevaricadores con apoyo del rey de Magadha, que por entonces era Kalasoka, que había trasladado la capital a Pataliputra (actual Patna). Bajo el patrocinio de este rey (que no ha de confundirse con el famosísimo rey Asoka), el «Segundo Concilio» examinó los cargos y expulsó a los monjes transgresores. Pero la escuela del sur (Theravadin), ortodoxa, cuenta que diez mil de estos monjes heréticos formaron su propia escuela, llamada Mahasamghika (quizá «el Clero numeroso»). Es posible que estos monjes se aliaran con los laicos que sostenían los santuarios y practicaban el culto en ellos, dedicándose a justificar teológicamente el culto de los laicos con doctrinas como las de que «los Budas son supramundanos» [5,27,30].

Una vez consumada la escisión fundamental, ambos grupos empezaron a subdividirse en sectas, cuyo número se elevaba a dieciocho en el siglo III a.C., defendiendo unas doctrinas cada vez más divergentes. Cierta tradición nos informa de que ciento treinta y siete años después del Nirvana, cuando reinaban Nanda y Mahapadma, un monje emprendió una disputa, que duraría sesenta años, acerca de cinco puntos sobre la condición de *arhat*. Otra tradición nos dice que a causa de la divergente recitación dialectal de la escritura, a los ciento sesenta años del Nirvana (aproximadamente, por tanto, cuando Chandragupta Maurya subió al trono, *ca.* 321 a.C.) se habían formado cuatro sectas básicas, concretamente Sarvastivadin, Mahasamghika, Sammatiya y Sthavira, que, a su vez, se fueron subdividiendo hasta formar un total de dieciocho. El término «Tercer Concilio» alude a una reunión celebrada bajo el patrocinio real para reconciliar estas divergencias, y se suele referir al concilio que, según se supone, promovió el rey Asoka, de la dinastía Maurya, en que se estableció que el Buda era un Analizador (Vibhajyavadin) [35, 41, 48, 77].

El rey Asoka fue elevado al trono doscientos dieciocho años después del Nirvana, en 265-64 a.C., por consiguiente, dando como fecha del Nirvana el 483 a.C., lo que hace posible que fuera pocos años antes. Después de convertirse al budismo (como laico, no como monje) protegió a esta religión y le dio un impulso proselitista, aunque siempre fue considerado para con las restantes religiones de la India, especialmente el saivismo. El budismo prosperó a partir de entonces en Gandhara y Cachemira, así como en el Deccán, más al sur, y también en Ceilán. Entre los legendarios «84.000 santuarios» que se dice haber construido Asoka tendríamos que incluir la gran *stūpa* de Amaravati, en la India Sudoriental, junto al río Krisna [67]. Los edictos de Asoka, grabados en columnas y sobre las rocas, son una prueba de la influencia que ejerció por entonces la ética budista.

A la muerte de Asoka, la dinastía Maurya entró en rápida decadencia; su caída hacia el 187 a.C. coincide con la instauración de la dinastía Sunga, hinduista, por Pusyamitra, que se mantuvo más de un siglo. Tanto los sucesores de Asoka como los de Pusyamitra fueron perseguidores del budismo. Los Sungas no fueron capaces de ejercer su autoridad en las comarcas fronterizas; algunos pueblos extranjeros empezaron a invadir las provincias noroccidentales. El monarca griego Menandro, que gobernó en aquella zona hacia 150 a.C., se «convirtió» al budismo. Este episodio ha dejado una huella literaria en la conocida obra «Las Preguntas del Rey Milinda», que recoge el elevado diálogo entre el rey y el ingenioso monje Nagasena. La dominación griega llegó a su fin durante la primera mitad del siglo I a.C. por obra de las hordas de bárbaros procedentes del Asia Central, llamadas escitas por su nombre griego y diferenciadas como dos grupos distintos por los nombres de Yüeh-chih y Saka. Esta incursión dio como resultado la instauración del Imperio kusana, cuya fecha capital coincide con la entronización de Kaniska, sobre la que hay varias teorías; se habla del año 78 d.C. (primer año de la «era Saka») o del 125 d.C. Kaniska, rey de los Yüeh-chih, fue un decidido protector del budismo, y Cachemira se convirtió prácticamente en un estado budista.

Anteriormente, durante el siglo I a.C., había sido puesto por escrito el canon budista en pali. Bajo los kusanas se supone que también fue puesto por escrito el canon sánscrito, más o menos equivalente del anterior; esta tarea se realizó en el monasterio de Jalandhara, en Cachemira, donde los monjes vaibhasikas dispusieron la colección del Abhidharma sánscrito en siete secciones, mientras que monjes y laicos conjuntamente compilaban un extenso comentario bajo el título de *Mahavibhasa*. En esta adopción del sánscrito como idioma para consignar por escrito la tradición búdica fue decisivo el influjo del máximo poeta budista, Asvaghosa, que por la misma época compuso un poema religioso en estilo exuberante *(mahakavya)* y en que se describe la vida del Buda (el *Buddhacāritā)* [36]. También se empleó el sánscrito en la redacción de las escrituras mahayana («Gran Vehículo»),

la más antigua de las cuales, el *Astasāhasrikā Prajñāpāramitā* («Perfección de Conocimiento», en ocho mil secciones), pudo alcanzar su forma definitiva en aquella época. Fue también durante el siglo I d.C. cuando apareció en Gandara la primera imagen del Buda, en que se advierten influencias greco-romanas [25].

Parece que el gran maestro budista Nagarjuna vivió durante el siglo II d.C. y que era oriundo de la India del Sur; se le atribuye la erección de la cerca en torno a la *stūpa* de Amaravati y se cuenta de él que fue sabio consejero del rey satavahana Hala. Nagarjuna marchó más tarde al Norte, a la universidad budista de Nalanda, cuyas ruinas se hallan en el actual estado de Bihar, donde predicó su doctrina, que más tarde recibió el nombre de Madhyamika, en que propugnaba la reconciliación de las nuevas escrituras Prajñaparamita con el budismo antiguo, en oposición tanto a la teología budista del Abhidharma como a la escuela lógica (Nyaya) hinduista. En sus últimos años se retiró a la montaña Sriparvata, en el país de Andhra, en la India dèl Sur. Se supone que se puso su nombre a la localidad de Nagarjunikonda, junto al río Krisna, lugar que durante mucho tiempo constituyó un centro floreciente del monacato y el arte budistas [67]. Su principal discípulo y digno sucesor se llamó Aryadeva (finales del siglo II d.C.). Este maestro (nacido en Ceilán), además de componer algunas obras famosas sobre el Madhyamika, convirtió al budismo al maestro herético Matricheta, que después hizo varias composiciones famosas en alabanza del Buda [2]. Hacia la misma época (siglo III d.C.) hemos de situar a Aryasura, que escribió el *Jātakamālā* («Guirnalda de relatos del nacimiento») y logró tanta fama como para dar el tema de los famosos frescos de Ajanta (en el Deccán) y del Borobudur (en Java).

Al imperio de los Kusanas sucedió el de los Guptas, la edad de oro del hinduismo. Esta dinastía se inició en 320 d.C. con un nuevo Chandragupta. Chandra Gupta II *(ca.* 376-415) es probablemente el famoso Vikramaditya en cuyo reinado se sitúa Kalidasa, el gran dramaturgo-poeta indio. Fa-hsien, un peregrino budista chino, advirtió la paz de que disfrutó la India durante seis años de aquel reinado [7]. Se compusieron numerosas obras, tanto hinduistas como budistas, a las que se atribuyó una autoridad divina. Hacia esta época han de situarse las últimas escrituras mahayanistas, así como los Tantras budistas «revelados». Ciertamente, las colecciones de la escritura mahayanista llamadas Ratnakuta («acervo de joyas»), Avatamsaka («ornato de la guirnalda») y Prajñaparamita («perfección de conocimiento») adquirieron casi la misma forma con que aparecerían en épocas posteriores. A la misma época corresponde (en Ceilán) el máximo comentarista de las escrituras pali, Buddhaghosa (siglos IV-V), converso descendiente de una familia brahmánica de Magadha. También conocemos la actividad de dos hermanos (probablemente medio hermanos), Asanga y Vasubandhu. Asanga *(ca.* 375-430 d.C.) fue primeramente adepto de una de las dieciocho sectas, la Mahisasaka. Luego llegaron a sus manos

dos notables resúmenes en verso, llamados *Madhyānta-vibhāga* y *Mahāyāna-Sūtrālamkāra*, de un maestro al que se da el nombre de Maitreya en la «Vida de Vasubandhu» de Paramartha [87], que pudo ser un personaje histórico que no debe confundirse con el futuro Buda Maitreya. Asanga experimentó también el influjo de una escritura mahayanista llamada *Samdhinirmocana*. Compuso una profunda obra, el *Yogacarabhumi*, en que combinaba los nuevos materiales mahayanistas con el budismo anterior (el «Hinayana», o «Vehículo Menor») que había conocido mientras perteneció a la secta Mahisasaka; resumió más tarde su posición en el *Mahāyānasamgraha* y en el *Abhidharmasamuccaya* [87]. Durante la larga vida de Vasubandhu *(ca.* 400-480 d.C.), la dinastía gupta recibió un duro golpe en el Noroeste por obra de un pueblo invasor procedente de Asia Central, llamado «Hunas». Vasubandhu se inició en las escuelas del Abhidharma y compuso una obra de divulgación, el *Abhidharmakosa* («Tesoro del Abhidharma»). Ignorado al principio, este tratado no cooperó a la supervivencia del Abhidharma vaibhasika, ya que facilitaba el estudio del tema con un mínimo de complejidades analíticas. Convertido al mahayana por su hermano Asanga, Vasubandhu divulgó el pensamiento del primero, cuya escuela recibió, más pronto o más tarde, el nombre de «Mente Unica» *(cittamātra)* o «Representación Unica» *(vijñaptimātra)*, con sus breves obras llamadas «Veinte Estrofas» y «Treinta Estrofas» (sobre la Representación Unica). Vasabandhu escribió también cierto número de comentarios sobre las escrituras mahayanistas y fue tenido en gran estima durante su ancianidad. Después de su muerte, los repetidos ataques de los hunos trajeron consigo el hundimiento del Imperio gupta; a comienzos del siglo VI, el budismo fue ferozmente perseguido en la India Occidental por el rey huno Mihirakula. También en Cachemira fue declinando el budismo conforme prosperaba en aquella zona el saivismo.

Después de Vasubandhu, los autores budistas se especializaron cada vez más. Según una tradición tibetana, hubo cuatro discípulos —no necesariamente inmediatos—del maestro Vasubandhu, que eran más sabios que él mismo en sus respectivas especialidades, concretamente, Sthiramati en el Abhidharma, Dignaga en la lógica, Arya Vimuktisena en los textos del Prajñaparamita y Gunaprabha en el Vinaya [48]. Las fechas que enmarcan la vida de Dignaga son aproximadamente 480-540 d.C. A Dignaga sucedieron Asvabhava y Dharmapala (530-561 d.C.) [29]. Sthiramati, discípulo de Gunamati, vivió entre comienzos y mediados del siglo VI [29]. Según el Taranatha tibetano, Arya Vimuktisena se relacionaba con Vasubandhu a través de otro maestro intermedio [15]. Las teorías divergentes acerca del maestro Gunaprabha sugieren que también en su caso hubo uno o dos maestros intermedios [48].

También a mediados del siglo VI hemos de situar dos maestros contemporáneos y opuestos entre sí en cuanto a la interpretación del Madh-

yamika: Bhavaviveka y Chandrakirti, así como el gramático y poeta budista Chandragomin [48,90]. A finales de siglo, y posiblemente penetrando en el siglo VII, se sitúa el lógico budista Dharmakirti, a pesar de que sobre él guarda silencio en el relato de sus viajes el peregrino chino Hsüantsang (629-645 d.C.).

En 606 subió al trono Harsa, que a lo largo de un reinado de cuarenta y un años logró dominar casi toda la India del Norte. Restauró en parte la gloria de los Guptas y al final de su reinado cayó bajo la influencia del budismo. La peregrinación de Hsüan-tsang tuvo lugar precisamente durante el reinado de este monarca; el viajero advirtió la decadencia del budismo y el desarrollo pujante de los cultos tántricos. La confusión que siguió a la muerte de Harsa se resolvió en que dos dinastías se repartieran la hegemonía en la India del Norte. Los Palas de Bihar y Bengala protegieron al budismo durante los tres siglos que duró su gobierno. El más poderoso monarca de esta dinastía fue el rey Dharmapala *(ca.* 770-810) [7]. En tiempos de la dinastía Pala se difundieron cada vez más los cultos tántricos budistas y comenzó el florecimiento de la literatura tántrica de comentarios. A finales del siglo X iniciaron sus devastadoras correrías en la India los jefes de las hordas turcas de Afganistán. La situación política que como consecuencia de ello se planteó en la India Occidental resultó sumamente desfavorable para el budismo. En la India del Sur, el saivismo y el vaisnavismo iban desplazando rápidamente al budismo, mientras que en el país de Karnatak (estado de Mysore) el budismo perdía terreno ante el jainismo y una forma de saivismo que recibió el nombre de Lingayat y que incluso en nuestros días reconoce la deuda contraída con el budismo, hacia el que profesa sentimientos de cálido afecto. Cierto número de pandits budistas fue invitado a pasar al Tíbet; quizá el más famoso de todos ellos fue Atisa, que llegó a aquel país en 1042 d.C., procedente del monasterio de Vikramasila. Esta emigración continuaría más adelante y muchos maestros buscarían refugio en los cercanos países budistas, como Birmania, mientras que otros se instalaban en el Nepal. El golpe final asestado al budismo en la India del Norte llegaría con la invasión musulmana en la última década del siglo XII. Fue destruida la gran universidad budista de Nalanda. Los laicos budistas de la India del Norte fueron más fácilmente absorbidos por las comunidades musulmanas que por las hinduistas.

Hay dos tipos de razones, internas y externas, que explican la desaparición del budismo de la India. Razones internas: 1) la fuerza del budismo estaba en los monasterios; no había logrado penetrar profundamente en la vida rural de las aldeas; 2) la prosperidad del budismo dependió siempre del apoyo que le prestaban los reyes y las clases ricas de los comerciantes; 3) el budismo, aunque no era abiertamente opuesto al sistema social de la India, nunca lo defendió, y en ocasiones le causó algunos agravios; 4) el budismo, en su forma india, era no violento, y por ello resultaba incapaz de oponer una defensa a las agresiones

5) la doctrina budista resultaba demasiado profunda para la capacidad de las masas. Razones externas: 1) otras religiones de la India, que de por sí eran muy fuertes, adoptaron elementos muy importantes del budismo; 2) los reyes hostiles, los invasores de la India y a veces algunas revueltas provocadas destruyeron muchos monasterios y otros monumentos religiosos budistas, y exterminaron gran número de monjes; 3) el hinduismo restaurado desplazó en muchas zonas al budismo y borró el recuerdo de los lugares sagrados budistas al superponerles deliberadamente sus propios edificios; 4) el apoyo recibido de los invasores de la India del Norte a comienzos de nuestra era y el consiguiente éxito en varias naciones asiáticas pudo dar un sello de «extranjerismo» a los budistas en el sentir de la población india. Se ha aducido otra razón, nada convincente, que consiste en que en sus últimas fases el budismo degeneró al adoptar el tantrismo. Sin embargo, el hinduismo también admitió ciertos elementos tántricos. Quienes aducen esta razón desconocen la larga historia del tantrismo y sus antecedentes, aparte de que no parece que hayan estudiado los libros tántricos. Otra razón externa inconsistente es la que afirma que después de los tiempos de Dharmakirti los monjes budistas fueron derrotados en sus controversias con el gran maestro hinduista Sankara. Sin embargo, las obras de Sankara no prestan apoyo alguno a esta leyenda, mientras que el budismo indio contó con grandes maestros, como Atisa y Abhayakaragupta, hasta el último momento, como lo demuestran los libros traducidos al tibetano.

Las obras modernas en que se estudian los sistemas de pensamiento, escritas por autores hinduistas, tratan el budismo como una fase del brahmanismo. Es cierto que el budismo surgió sobre el mismo trasfondo que el hinduismo ortodoxo, pero el budismo se orientó en sentido completamente distinto y tuvo un destino contrario. El mismo punto de vista indio afirma que el destino depende de la naturaleza íntima, y esto obliga a pensar que el budismo tenía una naturaleza esencialmente distinta de la del brahmanismo o el hinduismo posterior. Por otra parte, el budismo dejó una huella profunda en otros sistemas indios, del mismo modo que éstos influyeron también poderosamente sobre él.

2. *El resto de Asia y los Cánones*

a) Asia Central y el Lejano Oriente.

Durante el reinado de Asoka, al parecer, se estableció una colonia india en Khotán, pero si este hecho implicó también la propagación del budismo en aquella lejana región es todavía materia de discusiones. Es cierto que en Khotán se difundieron los textos budistas en tiempos del «Antiguo Camino de la Seda» (100 a.C.-200 d.C.) que iba desde China hasta el Imperio romano oriental atravesando Asia Central y con una rama que llegaba a la India Noroccidental, donde atravesaba la ciudad universitaria de Taxila (o Taksasila), un gran centro del saber oriental

y occidental. Esos textos no estaban escritos en el sánscrito normal, sino en una mezcla de sánscrito y prácrito que Franklin D. Edgerton distingue con el nombre de «sánscrito híbrido budista» [23]. Un texto notable es el equivalente del *Dhammapada* pali, llamado *Dharmapada* y conservado en el antiguo escrito centroasiático conocido por Kharosthi [9]. Entre otras obras escritas en ese idioma mixto quizá la mejor conocida sea el *Mahāvastu*, un texto debido a la Mahasamghika, subsecta Lokottaravadin. Además de estos textos que llegaron hasta el Asia Central procedentes de la India Noroccidental, conforme el budismo se difundió en Bactriana, se escribieron varios textos didácticos y otros documentos en un dialecto de los sakas o indo-escitas, llamado «khotanés» en la serie de fragmentos que publica H. W. Bailey, procedentes de los restos de lo que en otros tiempos fue una extensa literatura.

En torno a la introducción del budismo en China se desarrollaron diversas leyendas piadosas. Lo cierto es que el budismo fue llevado allá por extranjeros, tales como comerciantes, embajadores e inmigrantes, durante el siglo I a.C.; a mediados del siglo I d.C., las fuentes chinas contemporáneas dan testimonio de su presencia. Durante los dos primeros siglos de la era cristiana, el budismo se difundió ampliamente a lo largo de las rutas comerciales, empezando por Tunhuang, en la frontera occidental de China, y al final de este período, que coincide con los últimos Han, el budismo aparece representado por algunas prósperas comunidades, como la que se instaló en la capital Loyang. Después de la caída de los Han en 220 d.C., el budismo progresó rápidamente, y a partir del 300 d.C. aproximadamente empezó a penetrar en las clases elevadas de China del Norte, al paso que los monasterios budistas se convertían en renombrados lugares de refugio durante las épocas de inseguridad [91]. La ética budista, independiente de cualquier sistema social, y sus refinadas estructuras metafísicas despertaban curiosidad y resultaban muy atrayentes. A partir de entonces, la influencia del budismo se manifestaría en muchos campos, al mismo tiempo que comenzó a formarse un gran arte budista. El budismo habría de compartir con el taoísmo y el confucianismo el afecto y la atención de millones de chinos, mientras que, desde el punto de vista político, tomaba cuerpo un conflicto triangular. Hacia mediados del primer milenio, el budismo atravesó una etapa muy azarosa; su situación llegó a ser muy comprometida en el siglo XI al interrumpirse las relaciones entre China y la India.

El budismo contaba con la ventaja de su situación floreciente en China cuando comenzó a difundirse por Corea en 372 a.C. Los coreanos actuaron como meros transmisores del budismo al Japón hacia 552 d.C. En Japón experimentaría el budismo una evolución propia, con las consiguientes modificaciones.

Los diversos catálogos de las escrituras budistas confeccionados en China, empezando por el hoy perdido de Tao-an en 374 d.C., al que siguen luego el catálogo oficial Sui de 594 d.C., el del Canon T'ang en 730 d.C. y el del Canon Ming de 1410 d.C., ponen sumo cuidado

en recoger el nombre del traductor y la fecha de la traducción, cuando estos datos son conocidos. Poco a poco se fue atribuyendo la preeminencia a las escrituras mahayanistas, y cuando había varias traducciones de un mismo texto se consideraba autoritativa una de ellas [65]. La colección de escrituras budistas chinas más empleada en la actualidad es la edición japonesa conocida popularmente como *Taishô Issaikyô*, publicada en Tokio de 1924 a 1929 bajo la dirección de J. Takakusu y K. Watanabe.

b) Sudeste asiático.

Durante el reinado del gran rey Asoka, la misión dirigida por su hijo Mahinda y su hija Samghamitta (nombre religioso de ésta) logró la conversión de Ceilán al budismo que desde entonces ha sido el factor cultural predominante en aquella zona. El canon pali fue puesto por escrito durante el reinado de Vattagamani *(ca.* 29-17 a.C.). Anteriormente había recibido el nombre de los «Tres Cestos». La Doctrina, en su aspecto de escrituras *(sutta)* consiste en cinco colecciones *(nikāya)*: *Dīghanikāya*, «Corpus de los largos»; *Majjhimanikāya*, «Corpus de los medianamente largos»; *Samyuttanikāya*, «Corpus de los agrupados (por temas)»; *Anguttaranikāya*, «Corpus de los pasajes numerados, progresivamente más altos», y *Khuddakanikāya*, «Corpus de obras menores», que contiene libros populares, como el *Dhammapada*. Las cuatro primeras colecciones reciben también el nombre de *āgama* («texto tradicional»), que es el equivalente del nombre dado a las cuatro colecciones correspondientes a éstas en la forma sánscrita, conservadas en su mayor parte sólo en la versión china. El código disciplinar pali llamado Vinaya se divide en dos secciones principales: I. *Suttavibhanga*, que contiene las normas sobre los pecados mayores y menores; II. el *Khandhaka*, o cuestiones generales, que comprende: 1) *Mahāvagga* («gran serie»), normas generales del orden; 2) *Cullavagga* («pequeña serie»), normas especiales, incluyendo la historia de los concilios. El Vinaya contiene una especie de apéndice llamado *Parivāra* en que recogen resúmenes y clasificaciones. Tanto el canon de la Doctrina como el de la Disciplina son aproximadamente equivalentes del canon sánscrito de la escuela Mula-Sarvastivadin. Sin embargo, el tercer «cesto» pali, el del Abhidhamma, es muy diferente del Abhidharma sánscrito [65, 77].

Hay noticias de que a finales del siglo v d.C. florecían simultáneamente en Funán (Camboya) el hinduismo y el budismo. El gran templo de Angkor es de carácter brahmánico, principalmente de los siglos IX al XI, adoptado por los budistas mahayanistas a finales del siglo XII y luego por los hinayanistas en el siglo XIV. Exceptuando algunas festividades, apenas quedan restos de brahmanismo en este país [47].

El budismo comenzó a difundirse en Campa, actual Annam o Vietnam, al parecer, durante el siglo III d.C. Después se impondrían por igual el budismo hinayana, especialmente la secta llamada Aryasammitiya, y el mahayana; a partir, sin embargo, del siglo v ha prevalecido

un budismo de tipo chino, especialmente en la forma de Ch'an y del País Puro (amidismo) [4].

También Siam conoció una temprana penetración del budismo, quizá ya en el siglo I d.C. Al igual que en tantos otros sitios, también aquí la historia primitiva de esta religión está representada por los restos artísticos. Es posible que los cinco siglos de arte pre-khmer se inicien con la estatua de Buda de estilo gupta que se remonta al siglo V d.C. También conoció Siam la influencia del estilo pala a través de Birmania. La era khmer dura tres siglos a partir del año 1000 d.C.; sus escultores preferían la piedra arenisca para sus obras, que reproducen la figura humana en estilo realista. El pueblo Tai que ocupó Siam a continuación creó una escultura más abstracta e introdujo más tarde una arquitectura religiosa emparentada con las formas chinas [47].

El budismo birmano, al parecer, se desarrolló a impulsos de un gran centro hinayanista que surgió durante el siglo V d.C. en Conjeeveram, cerca de Madrás. Durante el siglo XI, los reyes birmanos de Pagán mantuvieron estrechos contactos con Bodhgaya, en Bihar; a partir de entonces, el arte birmano revela rasgos derivados de la escuela de Nalanda. En el siglo XII acudieron a Birmania desde Nalanda muchos monjes en calidad de refugiados. El Budismo cingalés se encontraba también por entonces en situación desesperada; todo ello motivó que los santuarios birmanos de Pagán se convirtieran en meta de muchos peregrinos que acudían allí de todas partes [47].

Por lo que hace a Java y Sumatra, la influencia del arte gupta es notoria en la imagen de piedra del Buda que se considera la más antigua de las erigidas en aquellos territorios, fechable en la segunda mitad del siglo V d.C. Sin embargo, Coedès afirma que en las Célebes y en Sumatra hay estatuas del tipo de Amaravati anteriores a la época gupta. No está clara la historia de esta zona. Sin embargo, parece que los nombres indios Suvarnadvipa («Continente de Oro») y Jayabhumi se referían a un poderoso reino que se inició a finales del siglo VIII d.C. y que unificó Malasia, incluyendo la península, Sumatra y Java en un solo estado, pero que a finales del siglo IX perdió el dominio de Java. La vida de Atisa demuestra que éste emprendió un viaje a Suvarnadvipa (en 1012 d.C., al parecer) para estudiar con Dharmakirti, el sumo sacerdote de aquel lugar, considerado como el más grande sabio budista de su época, y que Atisa residió allí durante doce años [13]. En Java se encuentra el famoso Borobudur, el impresionante templo budista al que Paul Mus ha dedicado un minucioso estudio. A partir del siglo XV predominó en esta zona el Islam y entró en decadencia la cultura india [47].

c) Nepal, Tíbet y Mongolia.

La visita de Asoka a Lumbini (donde había nacido el Buda) en Nepal y la inscripción que hizo grabar sobre la columna que allí erigió son los indicios más antiguos de la presencia del budismo en este país; también se dice que Charumati, hija de Asoka, se casó con un noble

nepalí que erigió varios santuarios budistas. La historia tibetana es oscura hasta finales del siglo VI d.C.; de esta fecha hay noticias en que se afirma que el rey Sron btsan sgam po (nacido en 569 d.C.) se casó con dos princesas, una nepalí y otra china; las dos eran budistas y lograron convertir al rey. Es evidente que Nepal era ya por entonces uno de los más firmes bastiones del budismo. Como el idioma tibetano carecía de escritura, el rey envió a Thon-mi Sam-bho-ta a la India (posiblemente a Cachemira) para que aprendiera el idioma de este país. A su regreso, Thon-mi creó el alfabeto tibetano sobre el modelo de una escritura gupta tardía y compuso una gramática tibetana. En el siglo VII empezaron a hacerse traducciones al tibetano simultáneamente del sánscrito y del chino.

Las relaciones entre el budismo nepalí y el tibetano adquieren su mayor intensidad a mediados del siglo VIII; en ese ambiente se inscribe la actividad de Padmasambhava y Santaraksita en el Tíbet. El monarca tibetano Khari sron I de btsan, por un edicto del año 791, adoptó oficialmente el budismo como religión del Estado; se trató precisamente del budismo indio. Se hizo un ambicioso proyecto de traducciones a partir de originales sánscritos, que exigió la confección de un catálogo de equivalencias entre los términos sánscritos y los tibetanos, al que debían atenerse obligatoriamente los traductores. Este sistema está recogido en el diccionario budista sánscrito-tibetano *Mahāvyutpatti*, que siglos más tarde sería traducido al chino y al mongólico, y en época moderna al japonés (la edición Sakaki). Poco después del edicto regio, quizá entre 792 y 794, tuvo lugar el famoso «Concilio de Lhasa», en que se enfrentaron los quietistas chinos con sus puntos de vista extremos correspondientes a un budismo Ch'an, y el partido indio encabezado por Kamalasila, discípulo de Santaraksita, que defendía el sendero gradual. Como era de esperar, el partido indio «ganó» el debate [18].

A partir de aquel momento sólo se hicieron traducciones de los textos sánscritos. Sin embargo, en el canon tibetano que ha llegado hasta nuestros días se han conservado, con valor autoritativo, algunas traducciones del chino. Entre éstas destaca una de las dos versiones del *Mahāparinirvāna-sūtra*, una de las tres versiones del *Suvārnaprabhāsa-sūtra* y el gran comentario de Wen-tsheg sobre el *Samdhinirmocana-sūtra*. En este primer período predominaron las traducciones de los sutras mahayanistas, del Vinaya de la escuela Mula-Sarvastivadin, de los Tantras que más tarde serían clasificados como correspondientes al Kriyá, Charyá y Yoga-tantra, y las de los comentarios sobre todas estas obras, así como los de la escuela Yogachara.

A pesar del edicto regio, el Bon, la religión indígena, no se debilitó. En 836 d.C. subió al trono Glan dar ma, que inició en seguida una persecución del budismo por presiones de los partidarios del Bon. Los monjes huyeron hacia las fronteras del Tíbet llevando consigo los libros ya traducidos; en 841 murió el rey al dispararle una flecha un monje, que logró escapar. El reino, que había impuesto su soberanía al Nepal

y se había extendido por Asia Central, estableciendo una frontera común con los turcos, pronto entró en decadencia. La última difusión de la Doctrina se inicia con el gran traductor Rin chen bzan po (nacido en 958 d.C.). En 1027 d.C. se introdujo el ciclo sexagenario, estableciéndose así una base firme para la historia tibetana subsiguiente. En la nueva etapa se tradujeron con entusiasmo algunas obras sobre el Anuttarayoga-tantra, las de la escuela filosófica Madhyamika y sobre lógica budista. Un gran número de pandits indios ayudó a los traductores tibetanos e introdujo las sucesiones de los textos y las prácticas tántricas. El más importante de ellos es Atisa, llegado al Tíbet en 1042 d.C. Cuando fue destruido el monasterio indio Vikramasila, su abad, el pandit Sakyasribhadra, natural de Cachemira, huyó al Tíbet, a donde llegó en 1204 d.C. y comunicó allí otra ordenación sucesiva de los textos dependientes de la escuela Mula-Sarvastivadin. Bajo los mongoles, su discípulo, el Sa-skya pandita (1182-1251), se convirtió en una especie de rey-sacerdote del Tíbet (prototipo del posterior sistema del Dalai-Lama); en su tiempo comenzó a penetrar en la corte mongol de China la forma tibetana del budismo, llamada frecuentemente lamaísmo por los occidentales. El sobrino de Sa-skya, Hphags pa, a la edad de diecinueve años, participó en la gran conferencia religiosa convocada por Kublai en 1258 y colaboró a la victoria que el budismo obtuvo en el debate. En tiempos de Sa-skya pandita había terminado prácticamente la segunda etapa de las traducciones del sánscrito con la caída del budismo indio y dio comienzo la tradición indígena de los comentarios. Bu-ston nació en 1290, diez años después de la muerte de Hphags pa en 1280; él fue el redactor final del canon tibetano, llamado Kanjur (traducción de la palabra del Buda) y Tanjur (traducción de la exégesis) y autor de numerosas obras. Los comentarios tibetanos a las obras budistas indias alcanzan su madurez con Tson-kha-pa (1357-1419), fundador de la secta reformista Gelugpa. El sistema posterior del Dalai-Lama y el Panchen-Lama surgió con los sucesores de Tson-kha-pa [82].

En vida de Tson-kha-pa cayó la dinastía china de los Mongoles, a los que sucederían los Ming; éstos no eran hostiles al budismo, pero rompieron los lazos que unían a la corte, en el aspecto religioso, con el Sa-skya-pa tibetano. Entre los emperadores manchúes de China, Chien-lung (1736-1796) encargó al Lama mongol Lcan-skya rol-pahi rdo-rje que revisara todas las traducciones mongólicas del Kanjur y que tradujera el Tanjur al mongólico. El budismo mongólico dependió siempre del tibetano y rendía culto a todas las divinidades adoradas por los tibetanos. El budismo tibetano, en su segunda difusión, se fue diferenciando cada vez más de la forma religiosa china. En China se insistía principalmente en los *sūtras*, la escritura fundamental que se suponía comunicada por el Buda, mientras que en el Tíbet se atribuía mayor importancia a los comentarios autoritativos. También en el arte tibetano se advierte esa sumisión absoluta a los preceptos derivados de los textos

autoritativos, pues normalmente se reduce a un severo formalismo hierático, mientras que en China y Japón el arte budista se desarrolló más libremente y aparece dotado de mayor inspiración.

III. CONCEPTO DE LA DIVINIDAD

1. *El Buda y sus principales epítetos*

El nombre «Buda» significa «el despierto», es decir, el que ha despertado a la iluminación incomparable. La explicación que se da a la equivalencia tibetana, *sans rgyas*, es que fue despertado *(sans)* del sueño de la ignorancia y que su facultad discriminativa *(buddhi)* se amplió *(vibuddha, rgyas)* [88]. También se alude al Buda frecuentemente con los términos de Bhagavat («el Señor», «Bienaventurado»), Jina («Victorioso»), Tathagata («que ha venido del mismo modo», «que ha entendido del mismo modo»), Sugata («el que pasó bien»), Mahapurusa («gran hombre»), Mahamuni («gran capaz»), Mahasramana («gran asceta»), Arhat («el que ha destruido al enemigo») y Sastri («maestro» de dioses y hombres) y con la frase convencional «Tathagata-Arhat-Samyaksambuddha», en que «Samyaksambuddha» significa «recta y completamente iluminado». Se considera dificilísima de contemplar la aparición de un Buda, como la flor de Udumbara en un pantano.

Las antiguas fuentes sánscritas y pali reconocen una sucesión de siete Tathagata, el Buda histórico y sus seis predecesores: Vipasyin, Sikhin, Visvabhu, Krakucchanda, Konakamuni y Kasyapa [65]. Las obras mahayanistas elevan a cinco el número de los Budas, que son supramundanos: Aksobhya, Vairochana, Amitabha, Ratnasambhava y Amoghasiddhi. Una tradición afirma que Gautama Buda llegó a la iluminación completa como Maha-Vairochana, mientras que otra tiene como su manifestación más alta la de Maha-Vajradhara [48].

También el Libro de las sentencias graduales o numéricas (II.37-38) cuenta que un brahmín vio las huellas místicas de los pies del Buda y sacó la conclusión de que no correspondían a los pies de ningún ser humano. En el diálogo que siguió a continuación, el Buda negó sucesivamente que fuera un dios, un gandhabba (en sánscrito, *gandharva*, «músico celeste»), un yakkha (en sánscrito, *yaksa*, aparición de un espíritu), un hombre. «Brahmín, ciertamente yo era un dios, un gandhabba, un yakkha, un hombre mientras no me hube purificado de los flujos. Brahmín, del mismo modo que un loto o un lirio de agua... permanece sin ser manchado por el agua, también yo, brahmín, habiendo nacido del mundo... permanezco incontaminado por el mundo. Por consiguiente, oh brahmín, considérame como el Iluminado» [34]. Hasta llegar a este punto, a lo largo de toda su vida, e incluso en relación con sus existencias anteriores, el Buda es llamado «bodhisattva» (un ser atento a la iluminación).

2. *Primeras afirmaciones sobre la Iluminación*

En su primer sermón, la «Puesta en marcha de la rueda de la Ley», el Buda explicó que cuando bajo el Arbol de la Iluminación fijó su mente en el pensamiento de que «esto es el dolor» (y en las restantes Nobles Verdades), surgió el conocimiento *(jñāna)*, surgió la visión *(caksus)*, surgió la sabiduría *(vidyā)*, surgió la discriminación *(buddhi)*, surgió la inteligencia, surgió la comprensión *(prajñā)*, surgió la luz. Se cuenta que esta experiencia tuvo lugar durante la última vigilia de la noche, durante la luna llena, en el monte Vaisakha, justamente cuando la aurora rosada empezaba a aparecer. El Buda *vio* el *dharma* (del mismo modo que el vidente védico *veía* el Veda). Además, «quien ve el Dhamma me ve a mí, y quien me ve a mí ve el Dhamma» *(S.* III.120; *It.* 91; *Mil.* 73) [16]. Y «quien ve la Originación dependiente ve el Dhamma; quien ve el Dhamma ve la Originación dependiente *(Majjhima-nikāya,* I.190-91). Por eso, en el día de su Iluminación, Kala, el rey de las serpientes, se dirigió al Buda de esta forma [77]:

«Igual que Krakucchanda viene,
Konakamuni y Kasyapa,
así vienes tú *(tathā gacchasi)*, oh gran héroe,
en Buda hoy te convertirás».

Esto quiere decir que, al igual que los Budas anteriores, también vino Gautama, por lo que es llamado Tathagata (el que vino o llegó de la misma forma), y también que *vio* y fue él mismo el Dhamma *(Dhammabhūta; D.* III.84).

3. *Formulación posterior (mahayanista) de la Iluminación*

En la escritura mahayanista *Bodhisattva-pitaka* (PTT 23, p. 19) se explica así la anterior formulación de la Iluminación:

«Sea cual fuere el significado de la Originación dependiente, su significado es Dharma; sea cual fuere el significado de Dharma, su significado es Tathagata. En consecuencia, quien ve la Originación dependiente, ve el Dharma; quien ve el Dharma, ve el Tathagata. Así, viendo de este modo, y entendiendo consiguientemente del todo en el sentido de Mismidad, apenas se ve nada realmente. ¿Qué significa este «apenas nada»? Es la no significación y la no aprehensión; el que ve a la manera de la no significación y de la no aprehensión, ése es el que ve rectamente.»

En la «Reunión del Padre y del Hijo» *(Pitāputrasamagama,* último capítulo), el Buda explica a su padre, el rey Suddhodana:

«Gran Rey, 'Buda' es una expresión que significa ver la realidad. 'Ver la realidad' significa la limitación real *(bhūtakoti)*. 'Limitación real' significa ámbito de la naturaleza *(dharmadhātu)*. Gran Rey, este 'ámbito de la naturaleza' no puede ser explicado de otro modo que pertenezca sólo al nombre, sólo al término, sólo a la manera de hablar, sólo a la convención *(samvriti)*, sólo al lenguaje o sólo a la designación».

Esto quiere decir que las palabras son incapaces de expresar el «ámbito de la naturaleza». Hay que ver la realidad, y nada puede sustituir a esta visión. Más aún, ésta es la única manera de ver al Buda, según el «Buril diamantino» *(Vajracchedikā)* [43]:

«Los que me ven como forma, los que me siguen por la voz, ésos, empeñados en una porfiada ejercitación, no me ven. El Buda ha de ser visto como Dharma, porque los directores son el Cuerpo de Dharma. Más aún, siendo imperceptible la verdadera naturaleza, no puede discernirse».

La importancia que adquiere en el budismo la visión como fruto de la ejercitación religiosa dio origen a que el término «ojo» fuera utilizado metafóricamente de distintas maneras. El budismo primitivo hablaba de tres ojos, el ojo de la carne, el ojo divino, el ojo del conocimiento profundo. El budismo posterior añadió otros dos, el ojo de *dharma* (= ojo de entendimiento) y el ojo de Buda. Los textos dan diversas explicaciones a propósito de los distintos ojos. En el comentario de Sthiramati sobre el *Mahāyāna-Sūtrālamkāra* (capítulo del Bodhipaksya) se da una explicación completa desde el punto de vista del Yogachara. Estos son sus puntos esenciales:

1) El ojo de carne ve las formas en el tiempo presente.

2) El ojo divino es de dos clases, ambas capaces de ver formas en el pasado y en el futuro: *a)* el nacido de la acción pasada *(karma)*, el ojo de los dioses; y *b)* el nacido de la contemplación *(bhāvanā)* en el *samādhi* de un yoguin, y que ve a los seres sensitivos cómo pasan de aquí y marchan a sus diversos destinos, conforme a sus acciones pasadas.

3) El ojo del conocimiento profundo consiste en el entendimiento no discursivo que comprende las características individuales y generales de los *dharmas*, viéndolas en el sentido absoluto *(paramārthatas)*.

4) El ojo de *dharma* comprende sin impedimento alguno toda la escritura; comprende el flujo de la conciencia de las personas en el sentido de discriminar si se trata de una persona ordinaria, de una de las ocho clases de discípulos (en relación con los cuatro senderos o los frutos de los cuatro senderos) o de un Bodhisattva, y en este caso, a cuál de los diez estados de Bodhisattva corresponde, y asimismo en el sentido de ver los dharmas en su aspecto convencional *(samvrititas)*.

5) El ojo de Buda comprende todos los dharmas, con o sin flujo, constructos o no constructos; abarca además todos los campos cognoscibles y comprende el estado de Arhat derivado del «*samādhi* diamantino» y la libertad de los Tathagatas con respecto a los flujos.

En la tradición Madhyamika se afirma que el ojo de conocimiento profundo ve las naturalezas *(dharma)* como surgiendo en un sueño, carentes de naturaleza intrínseca, etc.

4. *Teoría de la Iluminación (bodhi) como conocimiento*

Ya desde un principio se propone la Iluminación en términos de conocimiento, unas veces mediante el término *jñāna* (conocer esto o lo otro) y otras mediante *vidyā (vijjā* en pali; sabiduría). Hay tres tipos de sabiduría que el Buda, según se afirma, experimentó respectivamente en las tres «vigilias» de la noche en que alcanzó la iluminación completa: 1) en la primera «vigilia» dirigió su mente al conocimiento de sus nacimientos anteriores; 2) en la «vigilia» media aplicó su mente al paso y al renacimiento de los seres sensitivos, viendo con un ojo divino, que supera al ojo humano, cómo los seres pasaban de esta existencia a sus diversos destinos—que usualmente se estiman en número de cinco—conforme a sus acciones; 3) en la última «vigilia» aplicó su mente a la destrucción de los flujos *(āsava* en pali, *āsrava* en sánscrito), los elementos contaminantes. Comprendió que «esto es el dolor, ésta es la fuente del dolor, ésta es la cesación del dolor y éste es el camino que conduce a la cesación del dolor». En consecuencia comprendió también que «éstos son los flujos, ésta es la fuente de los flujos, ésta es la cesación de los flujos y éste es el camino que lleva a la cesación de los flujos». Desde ese momento, su mente quedó libre de los flujos y supo que ya no tendría que renacer, y que estaba hecho lo que era necesario hacer [53]. Parece que la descripción que se hace de la tercera sabiduría es la misma que se dio para un Arhat [6], y más adelante se hace una observación en consonancia (cf. p. 384, *infra).* También el Abhidharma explica el conocimiento que surgió bajo el Arbol de la Iluminación («surgió el conocimiento», etc.) en el sentido de un «conocimiento de destrucción» (es decir, el conocimiento de las cuatro Nobles Verdades), así como la certeza de haber agotado el conocimiento y su desarrollo, es decir, «conocimiento de no surgir» (porque ya no queda nada que conocer o hacer en este sentido). Las tres sabidurías se formulan luego más plenamente en el sentido de las «seis facultades supernormales» *(abhijñā),* que en realidad son facultades de entendimiento, a saber, ojo divino, oído divino, conocimiento de la formación de la mente de los demás, memoria de las vidas anteriores, conocimiento de los actos mágicos y conocimiento de la destrucción de los flujos [45].

La teoría de estos cuatro entendimientos especiales *(pratisamvid)* adquirió mucha importancia. Se explican en el *Bodhisattva-pitaka* (capítulo sobre *Prajñaparamita)* como sigue:

1) Conocimiento especial del objeto (en el sentido de comprender algo especialmente en relación con el objeto), por ejemplo, conocimiento del pasado como desprendido, del futuro como ilimitado, del presente como todo; conocimiento de un sueño como visión engañosa, de un eco como Originación dependiente, de un reflejo como trasmigración, etcétera. Además de esto, se incluye el conocimiento de cualquier objeto que se tome como punto de referencia en el sentido de que es vacío, carente de significado y de finalidad (las tres puertas de la liberación).

2) Conocimiento especial de las naturalezas (en el sentido de conocer de qué clase de naturaleza se trata), por ejemplo, conocimiento de las naturalezas implicadas en el bien y en el mal, en el fluir y en el no fluir, en lo mundano y en lo supramundano, en lo constructo y en lo no constructo, en lo corrompido y en lo purificado, en el *samsāra* y en el *nirvāna;* conocimiento de la identidad del Dharmadhatu, de la Iluminación y de los ámbitos.

3) Conocimiento especial del lenguaje, por ejemplo, en el sentido de que proclama la Ley a las criaturas de los cinco destinos en su propio idioma, trátase de los dioses, de las serpientes o de los espíritus; conoce además el lenguaje de los hombres, de las mujeres y de los hermafroditas, los lenguajes del pasado, del presente y del futuro.

4) Conocimiento especial de la elocuencia, es decir, la capacidad de comunicar con sonidos apropiados y atrayentes todos los principios del budismo (en el caso del Buda, este conocimiento abarca también los sesenta rasgos de elegancia que posee su lenguaje).

En el budismo mahayana, la Iluminación consiste en los cuatro o cinco conocimientos o sabidurías; los cuatro conocimientos son el «especular» (por carecer de pensamiento discursivo), el «de identidad» (de todos los *dharmas),* el «discriminativo» (de las características individuales y generales de todos los *dharmas)* y el de «proceso del deber» (para la felicidad y el bienestar de los seres sensitivos); el quinto tipo de conocimiento es el de «*dharmadhātu* puro», que es a la vez el objeto y la base de los otros cuatro [46].

El *Mahayanasamgraha* (cap. X) de Asanga asegura que el volver una y otra vez sobre el «agregado de percepción» *(vijñāna-skandha)* proporciona el dominio de los cuatro tipos de conocimiento: el «especular», etcétera [42]. La escuela de Asanga y Vasubandhu llamada Vijñaptimatra desarrolla esta idea para explicar qué percepciones de entre el conjunto de las ocho establecidas corresponden, por contraste, a los distintos tipos de conocimiento. Así, lo contrario de la conciencia retenida es el conocimiento «especular»; a la mente contaminada se opone el conocimiento «de identidad»; a la percepción fundada en la mente, el «discriminativo»; a las percepciones de los cinco sentidos externos, el conocimiento de «proceso del deber» [46].

5. *Cuerpos del Buda*

En el budismo primitivo, el Buda tenía un cuerpo formal *(rūpakāya),* mientras que su Dharma (Doctrina) también era un cuerpo *(dharmakāya)* metafórico. El cuerpo formal era aquel con que nació, recibió la Iluminación, etc. El cuerpo de *dharma* era el conjunto de sus enseñanzas, que, según el *Parinirvāna-sūtra,* habría de constituir la autoridad suprema para los monjes después de la desaparición del Buda. El dogma mahasanghika de que el Buda era supramundano ayudó indudablemente a desarrollar la idea de los cuerpos múltiples, tal como aparece en Abhidharma de la secta Sarvastivadin [5]. En las concepcio-

nes plenamente desarrolladas, el cuerpo formal se ha convertido en dos cuerpos, el Sambhoga-kaya (cuerpo de placeres) y el Nirmana-kaya (cuerpo aparicional). El Dharma-kaya ha pasado a ser un Cuerpo Cósmico, y a veces se afirma que éste es el único Svabhavika-kaya (Cuerpo autoexistente).

El Nirmana-kaya es el cuerpo con que aparece sobre la tierra un Buda y con que realiza doce acciones, según se formulan en el *Ratnagotravibhanga:* 1) el descenso desde Tusita; 2) la entrada en el seno; 3) el renacimiento; 4) la habilidad en las artes terrenas; 5) el goce de las mujeres del harén; 6) la partida del hogar; 7) la disciplina dura; 8) el paso a la terraza de la Iluminación; 9) la derrota de las huestes de Mara; 10) la Iluminación completa; 11) la Rueda de la Ley; 12) la partida hacia el nirvana [48]. También se afirma que el Buda sólo aparentaba entregarse a estas acciones del Nirmana-kaya; tal es el significado de la «parábola del médico» en el «Sutra del Loto» [11].

El Sambhoga-kaya es el cuerpo en que el Buda recibe la Iluminación completa en el cielo Akanistha del cuarto Dhyana, mientras que su aparición muestra en la tierra la manera de convertirse en Buda. El Sambhoga-kaya es el cuerpo al que suelen atribuirse las treinta y dos características (una lista constante) y las ochenta marcas menores (con algunas variantes en las diferentes listas); las últimas constituyen una especie de comentario de las primeras por subdivisiones. Las treinta y dos características son éstas [88]:

1) Cabellos de la cabeza ensortijados hacia la derecha en su totalidad; 2) poseer la protuberancia *usnīsa* sobre la cabeza; 3) abundancia de cabellos *(ūrnā-kosa)* sobre la parte media de la frente; 4) ojos de color azul intenso; 5) pestañas bovinas; 6) mandíbulas leoninas; 7) lengua larga y fina; 8) voz limpia; 9) dientes muy blancos; 10) dientes juntos; 11) cuarenta piezas dentales; 12) dientes parejos; 13) gusto perfecto; 14) hombros bellamente curvados; 15) porte erguido; 16) manos largas; 17) piel delicada; 18) piel de tono dorado; 19) parte superior del cuerpo leonina; 20) hombros anchos; 21) cuerpo redondeado como el árbol banyán; 22) siete protuberancias en el cuerpo; 23) partes secretas ocultas en un repliegue; 24) piernas como de antílope; 25) todo el vello del cuerpo vuelto hacia la derecha; 26) dedos largos en pies y manos; 27) manos y pies marcados por un cerco; 28) pies bien plantados; 29) manos y pies suaves y delicados; 30) dedos de pies y manos unidos por membranas; 31) talones anchos; 32) articulación de los tobillos no saliente.

Estas características son comunes al Buda y al «emperador universal».

El Dharmakaya es el ámbito incomprehensible y «la profundidad más profunda». La escuela Sarvastivadin afirma que el Dharmakaya es quíntuple, es decir, que comprende los cinco agregados supramundanos carentes de flujo, que son: 1) la moral; 2) la concentración; 3) la visión profunda; 4) la liberación; 5) conocimiento y visión de la liberación [45]. En las escrituras mahayanistas se alude al contenido del Dharma-**kaya**

como «naturalezas del Buda» o como «méritos *(guna)*»; se hace una breve exposición a propósito de ello en el *Mahāyānasamgraha* de Asanga (cap. X) y más completa en el diccionario budista *Mahāvyutpatti*. Estos méritos o naturalezas incluyen los cuatro «conocimientos especiales» y las seis «facultades supernormales» a que antes nos hemos referido, así como los diez poderes, las cuatro confianzas, las dieciocho naturalezas exclusivas, las seis perfecciones (cf. p. 433, *infra)*, la gran compasión *(mahākarunā)* y la omnisciencia *(sarvākārajñatā)*. Los diez poderes son los siguientes:

1) Poder de conocer el lugar justo y el lugar erróneo; 2) poder de conocer la maduración del *karma;* 3) poder de conocer la fe en sus diversas calidades; 4) poder de conocer los distintos ámbitos; 5) poder de conocer cuál es y cuál no es el mejor órgano de los sentidos; 6) poder de conocer los caminos que conducen en cualquier dirección; 7) poder de conocer todas las meditaciones, liberaciones, concentraciones *(samādhi)*, equilibrios *(samāpatti)*, contaminaciones y purificaciones; 8) poder de conocer el recuerdo de las vidas anteriores; 9) poder de conocer la muerte, la trasmigración y el renacimiento; 10) poder de conocer la destrucción de los flujos.

Los poderes del número 8 al 10 equivalen a las seis facultades supernormales. Las cuatro confianzas son: 1) confianza de estar completamente iluminado en cuanto a todos los *dharmas;* 2) confianza de conocer la destrucción de todos los flujos contaminantes; 3) confianza de explicar exacta y definidamente las condiciones que estorban (a la vida religiosa); 4) confianza en el propio camino de salvación como adecuado para lograr todo éxito (religioso) [23]. Entre las dieciocho naturalezas exclusivas se incluyen algunas tales como «él está libre de error»; «él nunca olvida»; «él no pierde nunca la visión profunda»; «en él persisten el conocimiento y la visión desasidos y sin impedimento del pasado, del futuro y del presente». Asanga incluye en el Dharmakaya las treinta y dos características y las ochenta marcas menores, posiblemente porque es considerado la base o fuente del Sambhoga-kaya (al que se suelen atribuir los signos del Gran Hombre) y del Nirmana-kaya, que se aparece a los hombres comunes y les imparte su enseñanza [42].

IV. RELIGIOSIDAD

1. *Culto*

1) Personas.

a) *Sramana-brāhmana.* En la antigua India, las personas religiosas eran designadas con los términos, que aparecen frecuentemente combinados, *samana-brāhmana* en pali o *sramana-brāhmana* en sánscrito. No está claro del todo el uso antiguo de estos términos, pero, al parecer, *brāhmana* era el individuo que llevaba una vida religiosa dentro del estilo ortodoxo de las clases sociales, que en el hinduismo quedaron

fijadas en número de cuatro, mientras que un *sramana* era el que llevaba una vida santa al margen de las clases sociales ortodoxas de la sociedad brahmánica. El Buda era llamado el «gran *sramana*», o «gran asceta» [21].

Según Asanga, hay cuatro *sramanas:* el victorioso sobre el sendero, el maestro del sendero, el que vive en virtud del sendero y el que saquea el sendero. De éstos, todo el que «partió bien» *(sugata)* es el vencedor del sendero, todo el que «pronuncia la doctrina» es maestro del sendero, todo el que ha entrado en la corriente es el que vive en virtud del sendero y todo el que entró en ella a la fuerza es el que saquea el sendero. El que «partió bien» es el que ha logrado la extirpación del deseo, el odio y el error, sin que de todo ello quede ya resto alguno; de ahi que este título, aplicado al Buda, equivalga en la tradición de Asanga al de «gran *sramana*» [87].

b) *Miembros de la fraternidad (samgha) budista.* En la primitiva fraternidad había un sacerdocio con plenitud de ordenación, formado por monjes varones *(bhiksu)* y monjas *(bhiksunī)*. A un grado inferior, por lo que respecta a la plenitud de la ordenación, pertenecían los discípulos *(siksamana)* y los novicios y novicias en la categoría de *sramana (sramanera* y *sramanerikā)*. Se usaban otros términos para designar a los miembros laicos masculinos y femeninos de la fraternidad *(upāsaka* y *upāsikā)*, que también eran llamados «hijos de la familia» e «hijas de la familia». Los monjes y monjas consagrados eran los únicos que mendigaban. Los laicos prestaban su servicio, concretamente, los cuatro elementos necesarios para vivir: vestidos, refugio, alimento y medicinas; los laicos adquirían méritos *(punya)* gracias a este servicio. El instructor monástico era llamado *ācārya*, y si poseía una sabiduría excepcional recibía el título de *pandita*. El abad del monasterio era el *upādhyāya*.

c) *El ārya y el prithagjana.* Se llama *ārya* al noble y *prithagjana*, al hombre común, cuya condición diversa se subraya. El *Samyutta-Nikāya*, III (Khandha-Vagga, 42) explica que el hombre común es el que no ha escuchado la doctrina ni está formado en ella, ni tiene trato con personas nobles o ilustres; este hombre vulgar identifica su yo con los cinco agregados de la personalidad (forma, etc.). Por otra parte, el budismo primitivo dividía a los nobles *(ariya* en pali) en cuatro tipos, conforme a la forma de relacionarse con el sendero; así, había el que ha entrado en la corriente, el que retornará una vez más al mundo, el que no retornará y el santo *(arhat)*.

d) *Srāvaka, arhat* y *sthavira.* Un *srāvaka* («oyente») es un discípulo del Buda, que se halla bajo la dirección de un maestro que puede ser un instructor *(ācārya)* o un guía virtuoso *(kalyānamitra)*. En general, el término *srāvaka* se aplica en los textos mahayánicos a los seguidores del «vehículo inferior» *(hīnayāna)* y, por consiguiente, a los tres primeros tipos de *ārya*. También se dice en el *Jātakamālā* (Relato de Sutasoma, 69-70) [69].

«Descubriendo la gloria de la práctica religiosa al sentarse en un asiento inferior; gustando la miel de las palabras (sagradas) con ojos gozosamente fijos; atando la mente serena, pura y llena de respeto con la atención puesta en un solo punto. Así es como se ha de escuchar devotamente la Doctrina, igual que un enfermo escucha al médico».

Quien avanza por el sendero hasta convertirse en un santo es llamado *arhat (arahan* en pali). El término pali significa «el digno», y su reinterpretación posterior en sánscrito, «el que ha destruido el enemigo», entendiendo por enemigo en este caso las pasiones. Las dieciocho sectas budistas tienen distintas teorías para explicar el sentido de *arhat;* algunas de estas interpretaciones han sido vivamente discutidas [5].

En una evolución posterior del concepto de *arhat,* en que el santo es considerado como un precursor del Bodhisattva Mahayana, se entiende que el *arhat* puede posponer su entrada en el nirvana y llevar, para ello, una existencia junto a los cuatro Grandes Reyes para velar por la Doctrina hasta la aparición del siguiente Buda (Maitreya), momento en que el *arhat* podrá entrar en el nirvana. El *arhat* posee todos los poderes sobrenaturales, incluyendo la capacidad de adoptar cualquier forma a voluntad. En esta función recibe también el nombre de *sthavira* («anciano»; *thera* en pali). En la más antigua teoría de los *arhats,* como aparece en el *Ekottāragama,* había cuatro: 1) Maha-Kasyapa; 2) Pindola Bharadvaja; 3) Kundopadhaniya; 4) Rahula. Hay listas intermedias que enumeran ocho. Finalmente, el budismo mahayana establecía un número de dieciséis, como aparece en el *Mahāyānāvatāra:* 1) Pindola Bharadvaja; 2) Kanakavatsa; 3) Kanakaparidhvaja; 4) Subinda; 5) Nakula; 6) Bhadra; 7) Kalika; 8) Vajraputra; 9) Svapaka; 10) Panthaka; 11) Rahula; 12) Nagasena; 13) Ingada; 14) Vanavasi; 15) Ajita; 16) Chudapanthaka [41], posiblemente porque este número sirve para visualizar ritualmente la idea a través del loto de dieciséis pétalos. Las profecías, elementos iconográficos y plegarias en torno a la deseada aparición de los dieciséis se recogen en un sencillo texto tibetano titulado «Rito de los Sthaviras» [20], en que se incluye un versículo que dice así: «¡Que los dieciséis *sthaviras,* dejando a un lado sus propios fines y aplicándose a conseguir el fin de los demás en la jungla del *samsāra,* con el voto de impulsar y proteger la Doctrina promulgada por el Bienaventurado, vengan por la fuerza de la compasión!» En la iconografía se les añade el laico Dharmatala (o Dharmatrata). En China se les suma también Hvasang, o «Buda de vientre abombado» para obtener un total de dieciocho, que en las pinturas chinas aparecen cruzando el mar para implantar y fomentar el budismo en aquel país [49].

El término «anciano» *(thera)* se aplicaba al monje que llevaba ya diez años en la orden después de haber recibido la consagración como *bhiksu,* la de grado superior. En cuanto a la perfección espiritual de los monjes, la postura habitual era de un sano escepticismo. Dice el *Dhammapada* (260-61) [59]:

«No es un anciano simplemente por tener el cabello gris; maduro

es por la edad, pero es llamado 'viejo en vano'. En el que hay verdad, virtud, inocencia, moderación y dominio de sí mismo, ése es sabio y ha arrojado fuera de sí las impurezas; ése es llamado anciano con razón».

e) *Pratyekabuddha y muni.* El término *pratyekabuddha* significa «el iluminado por sí mismo», por contraste con el *srāvaka*, que depende de un maestro. Por *muni* se entiende en la traducción tibetana «el capacitado». Según Buddhaguhya (PTT 76, p. 43), «los *munis* son *pratyekabuddhas;* por tener su propia práctica religiosa, su compromiso y su voto, y porque se capacitan a sí mismos, aunque no tienen maestro, son llamados 'los capaces' *(muni)*». Esta explicación concuerda con lo que se dice acerca del nombre sánscrito *Risipatana (Isipatana* en pali), otro nombre del Parque del Ciervo en que el Buda pronunció su primer sermón [48]:

«Primeramente, cuando llegó el tiempo de que el Buda Kasyapa apareciera en el mundo, vivían en aquella colina quinientos Pratyekabuddhas. Por un mensaje que les habían transmitido los devas, sabían que el Buda había de manifestarse. Con su poder mágico volaron hasta el cielo y se instalaron en el elemento del fuego *(tejodhātu)*. El fuego que brotó de sus propios cuerpos consumió sus cuerpos materiales y las cenizas cayeron en tierra. Se dijo entonces: 'Los Risis han caído', y por este motivo se llamó aquel lugar Risipatana (la caída de los Risis)».

Compárese este párrafo con el *Rigveda* (X.136): «Los *munis*, ceñidos de viento, llevan vestiduras manchadas de color amarillo... Los *munis*... vuelan a través de la región del aire». Según esto, el significado de *pratyekabuddha* como muni que es capaz de volar a consecuencia de su vida de asceta concuerda con la expresión «vidente» *(risi)* en relación con el fuego. Buddhaguhya explica así el título de Sakyamuni aplicado al Buda (PTT 76, p. 21): «Sakya se refiere al clan de los Sakya, pero también es Sakya por haber dominado a Mara con su poder *(sākya);* es *muni* por ser capaz en cuerpo, palabra y mente». La afirmación del propio Buda en el sentido de que había llegado a la iluminación sin ayuda de otro maestro parece concordar con el empleo del término *pratyekabuddha* como sinónimo de *muni*. Pero llegaría un momento en que por *pratyekabuddha* se entendería un individuo que ha renunciado, pero pecaminosamente, de forma que la situación alcanzada por éste se considera inferior a la del Buda completamente iluminado, al que nunca se llama *pratyekabuddha*. Asanga compara dos tipos de *pratyekabuddha*, uno que es como el rinoceronte, es decir, que vive solitario, y otro «victorioso por sí mismo» *(pratyekajina)*. Puesto que el *pratyekabuddha* también alcanza la condición de *arhat*, estos dos términos son hasta cierto punto intercambiables en el uso.

f) *El Bodhisattva y «el hijo y la hija de la familia».* La figura y el cometido del Bodhisattva surgen a comienzos de la era cristiana con una doble finalidad: lograr la Iluminación para sí mismo y beneficiar a los demás. Un Bodhisattva («ser de Iluminación», «ser atento a la

Iluminación») es alguien que, habiendo experimentado el dolor en la misma corriente de su conciencia, se siente compadecido de todos los demás seres que comparten este mismo destino y aspira a aliviar sus sufrimientos. En comparación con la teoría de los dieziséis *sthaviras*, puede decirse que comparte con ellos la función de aliviar a los demás, mientras que el Bodhisattva es superior a ellos por poseer la Iluminación, que en esta doctrina se diferencia del Nirvana pasivo, objeto del «Vehículo inferior», en cuyo lugar se pone como fin el «Nirvana sin morada fija».

Los Bodhisattvas son de dos tipos: los que han adoptado la vida religiosa del monje y los que viven con una familia. A estos últimos parece referirse la expresión, frecuentemente utilizada en las escrituras mahayanistas, de «hijo de la familia» e «hija de la familia», si bien en los primitivos textos budistas estas expresiones designan simplemente a los laicos [30].

g) *Kalyānamitra y guru.* El *Sutralamkara* [50] establece las cualidades que debe poseer el guía virtuoso *(kalyānamitra)*:

«Se ha de confiar en un amigo moderado, pacífico, doblemente pacífico, que se esfuerza por los méritos restantes; ése es rico por la escritura, está despierto ante la verdad, dotado de facilidad de palabra y es compasivo por naturaleza y libre de toda fatiga».

Donde el budismo se establecía firmemente se daban siempre estas mismas características como distintivas del guía espiritual.

Por otra parte, el desarrollo del Tantra en el budismo posterior atribuyó gran importancia al *guru*, o hierofante tántrico *(vajrācārya)*. Los rasgos que deben caracterizar al hierofante que confiere la iniciación tántrica se formulan así en la obra «Cincuenta estrofas en alabanza del *guru*» [48]:

«Ligero (de cuerpo), circunspecto (de palabra), inteligente (de mente); paciente, justo y sin engaño; hábil en la práctica del *mantra* y del *tantra*, compasivo y versado en la exposición de los textos; experimentado en las diez categorías, experto en trazar el *mandala;* alguien capaz de explicar los *mantras*, dedicado y dominador de sus sentidos, tal debe ser el hierofante».

Las diez categorías se refieren a las prácticas del tantrismo.

El *Vajrapānyabhiseka-mahātantra* afirma: «Maestro del Pueblo Secreto, ¿cómo debe considerar un discípulo a su maestro? Como al mismo Señor Buda. La mente de quien así está dispuesto genera méritos continuamente; éste se convierte en Buda que aporta beneficio a todos los mundos... Hay que atender siempre a las virtudes del preceptor, nunca a sus faltas. Si alguien atiende a las virtudes, alcanza el éxito; si alguien atiende a las faltas, sólo obtiene el fracaso» [80]. Esta es la base de la veneración del *guru* entre los tibetanos *(guru-pūjā)*. El Lama tibetano *(bla ma)* se sitúa en la línea del hierofante tántrico de la India. Al parecer, ésta era también la actitud que se mantenía

con respecto al maestro Ch'an (Zen) o al patriarca *(rōshi)*, pero otras tradiciones budistas no subrayan este tipo de devoción.

2) Ritual

a) *Generalidades sobre el ritual budista.* Opuesto a los ritos védicos, el budismo los acusó de ser crueles y carecer de sentido. El budismo nada tiene en contra de los ritos que no implican crueldad hacia otros seres. El ritual budista consiste en una disciplina mental, atenta a evitar la impureza psicológica, tendente a suprimir el desvarío de la mente en los ámbitos del deseo y a orientarla de forma que pueda alcanzar unos niveles superiores de conciencia. El ritual budista posterior adoptó algunas prácticas védicas, como el holocausto *(homa)* del tantrismo.

En los países budistas se celebran diversos ritos diarios, mensuales y anuales, además de los sacramentos esenciales que marcan la vida de cada individuo. Hay considerables diferencias entre los distintos países. La festividad universal es la consagrada a celebrar el nacimiento y la Iluminación del Buda en el mes de Vaisakha (abril-mayo). En Asia del Sur y del Sureste, esta festividad (independientemente del día en que se celebre) suele llamarse «Wesak»; en Occidente se alude a ella con el nombre de «natalicio de Buda». En el Nepal, donde recientemente se ha producido una fusión de ritos hinduistas y budistas, la festividad más importante es la de las Tres Joyas, celebrada durante quince días en el mes de Vaisakha [10].

b) *Ritos sacerdotales.* Cuando Gautama abandonó el palacio de su padre para dedicarse a la vida religiosa, lo primero que hizo fue raparse los cabellos. La tonsura parece simbolizar la renuncia a la vida humana ordinaria, o la condición de recién nacido, y esta práctica se hizo habitual entre los monjes y las monjas budistas. Había también varias formas de ordenación *(upasampadā)*, incluyendo aquella en que el Buda empleó las palabras que comienzan con la fórmula «¡Venid acá, *bhiksus*!» El rito normal en tiempos más recientes, tal como se practica en Ceilán, empieza con la presentación del candidato, junto con su tutor, ante el abad. En una ceremonia solemnísima, el candidato, portando la escudilla de las limosnas y los hábitos, solicita primero la ordenación. El tutor confiere al candidato los tres refugios y los diez preceptos morales. En cuanto a los tres refugios, el candidato ha de decir: «Yo pongo mi confianza en el Buda; yo pongo mi confianza en el Dharma; yo pongo mi confianza en la Fraternidad *(samgha)*». Entonces se le hace repetir: «De nuevo pongo mi confianza...» y, finalmente: «Otra vez pongo mi confianza...» siguiendo una triple recitación de los refugios. Los diez preceptos son «abstenerse de destruir una vida», etc. (cf. Etica, *infra*). Entonces queda preparado el candidato para recibir la ordenación de manos de un superior comisionado al efecto. Ante la asamblea de los sacerdotes se le hacen varias preguntas relativas a la existencia de posibles impedimentos, como ciertas enfermedades. Si el candidato ha respondido satisfactoriamente, uno de los tutores pide a la asamblea

que dé su aprobación guardando silencio o que se pongan de viva voz las objeciones del caso. La asamblea expresa su aprobación con el silencio, y el candidato pasa a recibir la ordenación [86].

El antiguo sacerdocio celebraba reuniones regulares, llamadas *posatha*, en determinados días del mes lunar: en la fase creciente al octavo día, en la víspera y en el día de la luna llena, en la fase menguante al octavo día y en el día de la luna nueva. Los sacerdotes hacían fiesta en esos días y confesaban sus pecados contra los preceptos. La confesión se realizaba retirándose los sacerdotes por parejas y arrodillándose los dos, uno frente al otro; la confesión se hacía en voz baja. Más tarde y en diversos países budistas, los días de reunión se redujeron a sólo dos, en la luna nueva y en la luna llena [86].

Las devociones diarias de los monjes, como hoy es habitual en Thailandia y en otros países budistas del Sudeste asiático, incluyen cánticos por la mañana y al atardecer [63].

c) *Ritual laico.* Para hacerse budista, basta con repetir ante un monje la fórmula del triple refugio y recibir de él los cinco preceptos morales (cf. Etica, *infra)*. La única variante se da en el Tíbet, donde se añade un cuarto refugio: la confianza en el Lama o en el guru.

El Buda manda, en el *Mahāparinirvāna-sūtra* (su equivalente pali se halla en el *Digha-Nikāya* II, que también contiene los cuatro lugares sagrados) [24]:

«Oh *bhiksus*, cuatro son los lugares sobre la tierra que han de recordarse siempre durante la vida de un hijo de la familia o una hija de la familia que tenga fe. ¿Cuáles son estos cuatro? Allí el Bhagavat nació. Allí el Bhagavat despertó del todo para la suprema, justa, perfecta Iluminación. Allí la noble Rueda de la Ley, que tiene tres giros en doce partes, fue puesta en movimiento por el Bhagavat. Allí el Bhagavat entró el *parinirvana* en los dominios del Nirvana sin remanente. *Bhiksus*, después de mi marcha, los que caminan en torno a los santuarios, los que se inclinan ante los santuarios dirán como sigue: 'Allí el Bhagavat...' Entre estos lugares, todos los que con puro pensamiento mueran en mi presencia, todos ellos pertenecen al cielo *(svarga)*, todos los que están con remanente».

Los cuatro lugares son Kapilavastu, Gayá, Sarnath y Kasia (= Kusinagara), que fueron santificados por ese mismo orden [21]. Al parecer, todos los que peregrinan a estos lugares han de tomar en cada uno de ellos la correspondiente figura simbólica, por ejemplo, un pequeño árbol en Gayá. Hasta el siglo I d.C., las representaciones del Buda eran anicónicas [25].

También parece que fueron laicos los que se encargaron de quemar el cuerpo del Buda y dieron comienzo al culto de sus reliquias, en el que se empleaban perfumes y flores, y que era celebrado con músicas y danzas. Los laicos erigieron también los santuarios *(stūpas* y *chaityas)* y los adornaron con joyas, doseles, banderas, lámparas de aceite, etc. Parece que al principio los sacerdotes no aprobaban este culto. Sin em-

bargo, en tiempos del rey Asoka, los monjes adoptaron también el culto relacionado con los santuarios, que incluía prácticas como la circumambulación, a fin de mantener unidos a los laicos con la Fraternidad en una época en que los reyes patrocinaron la construcción de santuarios en gran número. Sin embargo, incluso en épocas tardías, ciertas sectas de monjes, como la Mahisasaka, a la que pertenecía Asanga, sostuvieron que apenas tiene ningún mérito la veneración de los santuarios [30].

Mkhas grub rje afirma que hay tres clases de reliquias dignas de colocarse en una *stūpa:* los restos del Dharmakaya del Tathagata, que son sentencias memorables; los restos de su sustancia corpórea, aunque sea en cantidad no mayor que un grano de mostaza; los restos de su ropaje, que son los iconos. Estas reliquias, por el orden dicho, son las supremas, las medianas y las inferiores [48].

Otro culto mahayanista celebrado en la India, Nepal y el Tíbet por los laicos consistía en mantener en las casas pequeñas capillas dedicadas a algún Bodhisattva, como Mañjusri, con la correspondiente imagen, ante la que se hacían ofrendas y se recitaban los ciento ocho nombres del Bodhisattva en cuestión. Cada uno de los ocho Bodhisattvas supramundanos tiene ciento ocho nombres, consignados en los correspondientes textos independientes traducidos del sánscrito al tibetano. Todo devoto budista procurará tener en su hogar una de estas capillas ante la que celebrará diversos ritos.

d) *Culto del Bodhisattva.* En este sentido se desarrolló lo que se ha llamado el rito de los siete miembros o «veneración suprema» *(anuttarapūjā),* que es como sigue: 1) alabanza; 2) ofrenda; 3) confesión de los pecados; 4) goce complacido; 5) súplica; 6) actitud propicia a la iluminación; 7) comunicación de méritos. Todo esto significa: alabanza a la deidad (cf. g, *infra);* ofrenda consistente en flores, etc.; confesión de los pecados ante un Bodhisattva o los treinta y cinco Budas imaginados; el goce complacido en los méritos de Budas y Bodhisattvas; la súplica se dirige al Buda para que siga adoctrinando al mundo; la actitud propicia a la Iluminación se adquiere ritualmente (cf. Camino de salvación, *infra);* la comunicación de méritos se establece entre el Buda y los seres sensitivos [8,48].

e) *Ritos tántricos.* Fundamentalmente consisten en la propia divinización y la plasmación objetiva de la deidad o deidades. Estos ritos se desarrollan a tres niveles: del cuerpo y los gestos simbólicos *(mudrās),* de la palabra y los conjuros *(mantras),* de la mente y la concentración profunda *(samādhi).* Estos ritos, generalmente, constan de tres fases, preliminar o preparatoria, cuerpo del rito y acciones conclusivas. Su objetivo es asegurar la consecución de unos frutos mundanos, a saber, la propiciación de las divinidades, la prosperidad y otros favores inmediatos, o supramundanos, especialmente la perfecta condición de Buda; se asegura que producen esos frutos con mayor rapidez que los métodos no tántricos. Algunos de los ritos son muy complicados, como en el caso del *mandala,* la evocación de la divinidad *(sādhana),* la inicia-

ción *(abhiseka)* y el holocausto *(homa)*. El Tantra budista depende en gran medida de los *Upanisades* tardíos, especialmente del grupo de los llamados *Yoga-Upanisades*. Los símbolos tántricos, de carácter práctico más que especulativo, no van acompañados de las correspondientes racionalizaciones, por lo que es frecuente malinterpretarlos, sobre todo cuando implican un simbolismo sexual [48, 73, 82].

f) *Representaciones de la divinidad.* Al principio, el Buda era representado anicónicamente. Las huellas de sus pies junto con las marcas de la «predicción de la fortuna» significaban la vida profética, la Gran Persona. La sombrilla blanca representaba la ascendencia regia del Buda y el resguardo del asceta meditativo. El árbol indica el lugar en que invariablemente se realiza la Iluminación. La rueda, que alude a la Rueda de la Ley, está relacionada con el poder de conversión y se deriva de un símbolo regio emparentado con la rueda de la carroza del monarca victorioso. El elefante blanco, forma en que el Buda descendió de Tusitá al seno de su madre, alude a la hipóstasis de la esencia divina. El trono vacío es la sede de la contemplación y la cátedra de la enseñanza. La *stūpa* es el cuerpo incorruptible del Buda, el Parinirvana. La columna de fuego, que aparece en un relieve de piedra de Amaravati, es el poder ascético-mágico del Buda [25, 67].

Las representaciones iconográficas del Buda se remontan a una fecha anterior al siglo I d.C., cuando empezaron a difundirse, especialmente bajo influjo greco-romano, en la región de Gandara, en la India Noroccidental.

g) *Alabanzas de la divinidad.* Las alabanzas poéticas de Matricheta en honor del Buda comprenden tres temas: motivo de la alabanza, las seis perfecciones alcanzadas por el Buda, a saber, su singularidad, sus obras maravillosas, su forma, su compasión, sus palabras, su enseñanza, su voto de hacer el bien al mundo, la adaptabilidad de su camino a todos los tipos y condiciones de seres vivos, su vida dura, su capacidad para lograr conversiones, el pago de su deuda con el mundo. Matricheta justifica las alabanzas de esta forma [2]:

«En aquel en quien a todas horas y en todos modos están ausentes todas las faltas y en aquel en quien todas las virtudes tienen su sede, en ése conviene que busquen refugio los que han comprendido, y que le alaben, le sirvan y se mantengan firmes en su enseñanza».

La alabanza al Buda se expresa especialmente en relación con su cuerpo, sus palabras y su mente:

«Señor, tu cuerpo bello, ambrosía para la mirada, está decorado por las marcas como un racimo de estrellas en el cielo sin nubes del otoño. Muni, la deliciosa vestidura santa de dorado reflejo que te cubre es como la nube (amarillo-rojiza) que arropa la cumbre de la montaña de oro (el Himalaya al atardecer)» [80].

«Estas tus palabras son buenas para todos. Agradan al sabio, fortalecen la inteligencia del medianamente dotado y disipan las tinieblas del poco inteligente» [2].

«Oh Buda, los *dharmas*, las minas que producen todas las formas, entran a todas horas en el círculo de tu inteligencia, como un fruto de mirobálano en la palma de la mano» [3].

h) *Direcciones simbólicas.* Los ritos tántricos budistas tienden continuamente a integrar unas concepciones netamente budistas junto con otras prácticas esotéricas procedentes de ambientes ajenos al budismo. Por ejemplo, la atribución de ciertas funciones divinas a los puntos cardinales deriva de las correspondencias del período védico, aunque hasta el hinduismo clásico no quedan fijadas las diversas asociaciones, con Indra, jefe de los dioses, en el este; Yama, Rey de la Ley, el que señaló el camino hacia el otro mundo, en el sur; Varuna, sumo sacerdote de la regularidad cósmica, en el oeste; Kubera, guardián de los tesoros, en el norte (el budismo no tántrico pone a los cuatro Grandes Reyes en lugar de las anteriores divinidades). En el budismo, el impacto inicial de las direcciones se produce cuando el príncipe Siddartha tiene sus visiones a través de las puertas de Kapilavastu; del dolor por la puerta este, de la enfermedad por la puerta sur, de la muerte por la puerta oeste y de un santo *(arhat)* por la puerta norte. Luego, el *Sigalovada Suttanta* pali explica en qué sentido ha de entender un discípulo *ariyan* los cuatro puntos cardinales: los padres al este, los maestros al sur, la esposa y los hijos al oeste, los amigos y compañeros al norte [11]. En un rito tántrico de Buddhaguhya (PTT V.76, p. 24), posterior en mil años, aparecen dieciséis discípulos de Buda relacionados de algún modo con los puntos cardinales:

Este:

1. Nanda — su (medio) hermano más joven.
2. Rahula — hijo de su cuerpo.
3. Sariputra — óptimo en conocimiento.
4. Subhuti — el que mejor respondía a las preguntas.

Sur:

5. Maudgalgayayana — óptimo en poder mágico.
6. Udayin — el que infundió la fe en los de su casa, como su padre el rey Sugghodana.
7. Aniruddha — el de ojo mágico (= clarividencia).
8. Kaundinya — el que primero escuchó la palabra del Maestro.

Oeste:

9. Upali — el que retiene el Vinaya.
10. Asjavit — el que suscitó la fe en el gran tentador (Mara).
11. Gavampati — el que tenía poder sobre la cesación *(samadhi)*.
12. Ananda — su oyente constante.

Norte:

13. Mahanaman — el barbero de los Sakyas.
14. Bakula — el que dio todas las prescripciones (médicas).
15. Purna — la naturaleza intrínseca de las cualidades de un hombre purificado.
16. Kasyapa — el que le sirvió en sus últimos años.

Hemos de explicar el significado de estas atribuciones simbólicas de los puntos cardinales. Su finalidad es ordenar los diversos aspectos que entraña el Buda histórico relacionándolos con sus principales discípulos. Se parte del mismo Buda como Gran Persona y de su Doctrina, que se sitúan en el este; en consecuencia, los discípulos que representan al clan de los Sakya o que más profundizaron en la Doctrina se sitúan allí. En el *Sammanaphala Suttanta*, Jivaka hace saber al rey con relación al Buda: «Se sienta, oh rey, junto a la columna medianera, dando el rostro al este, con los hermanos a su alrededor» [11]. También el *Astasāhasrikāprajñāpāramitā* (cap. 30) da esta explicación [14]:

Subhuti: ¿Cómo, pues, buscó el Bodhisattva Sadaprarudita la perfección del conocimiento?

El Señor: Ante todo, Sadaprarudita, el Bodhisattva, buscó la perfección del conocimiento de tal forma que no hubiera de preocuparse por su cuerpo ni tener cuidado de su vida; ni el lucro ni el honor ni la fama le interesaban. Se recogió en el secreto de un bosque lejano, y una voz le dijo desde el aire en lo alto: '¡Marcha hacia el este, hijo de la familia! Allí escucharás la perfección del conocimiento. No mirarás a la derecha o a la izquierda, ni al sur, este, oeste o norte, ni hacia arriba ni hacia abajo ni hacia ninguna dirección intermedia'».

Las correspondiencias implican además la idea del Buda como maestro y autor de obras maravillosas, como fundador de una nueva religión a la que corresponde el sur. Aquí se sitúan también los discípulos que mejor desarrollaron esta función en su labor entre los laicos.

El Buda como sumo sacerdote irreprochable se sitúa en el oeste; también aparece allí la fraternidad de los monjes *(samgha)*, guardianes de la ortodoxia, los que avanzan hacia la liberación siguiendo el camino del Buda. También está escrito en el *Parinirvāna-sūtra* [80]:

«De todas las cosechas que produce un campo, la mejor es la que corresponde a la caída del otoño;

de todos los rastros, el mejor es el rastro de un buey [cf. 'don de una vaca', Godaniya, nombre del Continente occidental];

así, entre todas las ideas, las mejores son las de no permanencia y muerte.

estas desvanecen todo el apetito, la ignorancia, el orgullo de los tres mundos».

El Buda, en el sentido de que pone al servicio de los seres sensitivos sus caracteres de Buda para que aquéllos alcancen su fin, se sitúa en el norte; allí están también los discípulos más capacitados para prestar este servicio.

2. *Etica*

a) *Libros sobre ética budista y generalidades.* La ética budista está representada especialmente en la obra *Dhammapada*, un texto en pali que se ha conservado en forma amplificada en la compilación de Dharmatrata en sánscrito híbrido budista llamada *Udanavarga* en las tra-

ducciones clásicas asiáticas. Sus sencillas formulaciones éticas han hecho del *Dhammapada* una obra muy estimada y famosa tanto en la antigüedad como en épocas recientes [59]:

«1. Las naturalezas *(dhamma)* son precedidas por la mente, tienen por orientador a la mente y están hechas a partir de la mente. Si uno habla o actúa con una mente maliciosa, la tristeza le sigue del mismo modo que la rueda de una carreta va siguiendo las pezuñas del animal de tiro.

5. Los odios nunca cesan a fuerza de odio en este mundo. Sólo cesan a fuerza de amor. Esta es una ley antigua.

103. Aunque alguien sea capaz de vencer a mil hombres en el campo de batalla, más noble vencedor será aún si se vence a sí mismo.

121-2. No pienses ligeramente del mal, diciendo: 'Nada de eso me ocurrirá'; una jarra de agua puede llenarse sólo con las gotas de lluvia que caen en ella; del mismo modo, el insensato, poco a poco, va recogiendo el mal hasta llenarse de él. No pienses ligeramente del bien, diciendo: 'Nada de eso me ocurrirá'; una jarra de agua puede llenarse sólo con las gotas de lluvia que caen en ella; del mismo modo, el hombre sabio, poco a poco, va recogiendo el bien hasta llenarse de él.

202. No hay fuego como el deseo ni crimen como el odio; no hay enfermedad como los cinco agregados de la personalidad ni bienaventuranza superior al nibbana (= nirvana)».

Las exigencias de la ética budista están expresadas en forma popular en las colecciones de relatos con colorido o conclusiones morales, concretamente, en el *Divyavadana* (Cuentos divinos), *Karmasataka* (Cien cuentos sobre el *karma)*, «El Sabio y el Necio» y la extensa colección de *Jātakas*. Una narración budista típica *(avadāna)* contiene un relato del presente, un relato del pasado y una moraleja en que se ponen de relieve la causación del pasado y su experiencia en el presente. Cuando el protagonista del relato del pasado es el Bodhisattva (el Buda en una vida anterior), el *avadāna* recibe el nombre de *jātaka* [90]. En los relatos budistas se suele eludir el principio de «ojo por ojo», o cambio de los papeles. En vez de esto, afirman específicamente a lo largo de cierto número de historias, como en el *Mahāvastu*, que a lo largo de una serie de vidas se va repitiendo el mismo papel. En algunos *jātakas*, la vida histórica del Buda no es la primera ocasión en que su primo Devadatta se muestra ingrato y envidioso. Ello había sucedido ya antes [37], y está en consonancia con la doctrina budista de que las acciones anteriores se perpetúan en forma de tendencias que vuelven a manifestarse en acciones idénticas.

Las diversas colecciones de relatos muestran un profundo contraste entre el budismo primitivo y el posterior. La ética primitiva insistía en la moral *(sīla)*, mientras que la ética posterior acentúa el don gratuito *(dāna)*. Las narraciones que tienen por tema los dones extraordinarios (el modelo budista de la hazaña heroica) pertenecen también al aspecto del Hinayana que anticipa el Mahayana pleno. La leyenda

más llamativa y también la más famosa es la llamada «El Buda como Visvantara» («Vessantara» en pali) [69]. En este cuento aparece un príncipe de generosidad extravagante, que se desprende de todo cuanto le piden, no sólo riquezas materiales, sino también su propia esposa e hijos, y que recupera luego su familia gracias a una intervención divina. La preeminencia otorgada más tarde a la generosidad aparece indicada en el hecho de que esa virtud se pone como la primera de las seis perfecciones *(pāramitā)* del Bodhisattva, que son el don, la moralidad, la paciencia, la constancia, la meditación y el conocimiento. Indudablemente, la razón de que se haya atribuido cada vez más importancia a la generosidad en el Mahayana se debe a que constituye el factor primario en la teoría de la persuasión como medio para lograr conversiones a la religión budista. Hay cuatro de estos «artículos de atracción» *(samgraha-vastu)* de los que se asegura que ayudan a madurar a los seres sensitivos [80]. Se trata de 1) don, equivalente a la perfección del desprendimiento; 2) palabras agradables y bellas; 3) acciones en consonancia; 4) ser uno mismo como un ejemplo. Gracias al primer artículo el sujeto se convierte en receptáculo apto, psicológicamente dispuesto a escuchar la Ley. En virtud del segundo, se suscita en él la fe con respecto a la Ley que se le enseña. Mediante el tercero se le lleva a ejercitarse de acuerdo con la Doctrina. En virtud del cuarto se siente animado a seguir formando su mente conforme a la Doctrina. El primero se refiere a cosas materiales, mientras que los tres últimos están relacionados con la Doctrina *(dharma)*. La teoría de la generosidad fue entusiásticamente exaltada en los relatos y en la escultura, mientras que las implicaciones doctrinales eran objeto de extensas reflexiones.

En la teoría del sendero budista, la instrucción moral constituye la base de la instrucción con vistas a la meditación y al conocimiento. Atisa *(Bodhimārgapradīpa-panjikā*, PTT 103, p. 37) explica por qué la moral se enseña lo primero de todo:

«Ello es así: la gran Iluminación perfecta depende de las dos colecciones (del mérito y del conocimiento); las dos colecciones dependen (respectivamente) del objetivo de los otros y de la facultad supernormal; la facultad supernormal depende de la quietud de la mente *(samatha)*; la quietud depende de la moral; en consecuencia, nosotros inculcamos la moral lo primero de todo».

b) *Moral para monjes y para laicos.* Las normas morales para laicos y monjes tienen mucho en común, ya que la vida monástica añade una multitud de normas a las que observan los laicos. El laico budista se compromete a observar los cinco mandamientos: no matar, no robar, no cometer adulterio, no mentir y abstenerse de intoxicantes que puedan llevarle a perder la conciencia. Los monjes son instruidos en la práctica de diez mandamientos. Los cinco primeros coinciden con los de los laicos, pero observados con mayor rigor; los otros cinco son: abstenerse de tomar alimentos en tiempo indebido, no distraerse con la danza, el canto y la música instrumental, no adornarse con guirnal-

das, perfumes y ungüentos, no dormir en lechos altos y amplios, no aceptar oro y plata. Esta lista fue diversamente reducida a ocho puntos, para su recitación en el Uposatha. Además, los cinco mandamientos recibieron una formulación ampliada como los «diez senderos de la acción», tal como aparece, por ejemplo, en el «Sutra de las cuarenta y dos secciones», que, según la tradición, fue la primera escritura traducida al chino [12]:

«El Buda dijo: 'Hay diez cosas por las que los seres practican el bien y diez por las que hacen el mal, ¿Cuáles son? Tres se realizan con el cuerpo, cuatro con la boca y tres con la mente. Las (cosas malas) practicadas con el cuerpo son matar, robar y cometer acciones impuras; las que se hacen con la boca son la doblez, la calumnia, la mentira y las palabras inútiles; las que se hacen con la mente son la ambición, la ira y la insensatez. Estas diez cosas no están de acuerdo con el Camino santo y son llamadas las diez prácticas malas. Ponerles fin a todas ellas es lo que se considera realizar las diez prácticas virtuosas».

El precepto de «no cometer adulterio» referido a los laicos significa la abstención del comercio sexual ilegítimo, y su finalidad es proteger a la madre. Hay breves tratados sobre este tema, en que se establecen cuáles son las mujeres, los miembros físicos u orificios, los lugares para el acto sexual, los momentos para el mismo que están prohibidos [51]. Cuando el precepto se refiere a los monjes, su observancia es más estricta; la abstención de las obras impuras incluye también las de la mente.

Los preceptos formulados en la «Epístola amistosa» de Nagarjuna a un rey son comunes a monjes y laicos [89]:

«La buena y la mala acción tienen cada una cinco bases principales: 1) constancia, 2) adición, 3) libertad de expresión, 4) dominios meritorios y 5) superiores. ¡Ejercítate en la práctica de la buena (posibilidad)!»

También es común la doctrina de los cinco pecados que tienen una retribución inmediata. Quien los comete queda automáticamente destinado al infierno inferior llamado Avichi. Estos pecados son el matricidio, el parricidio, asesinar a un arhat, crear un cisma en la Fraternidad y hacer que sangre el cuerpo de un Tathagata con mala intención.

La principal lista de los preceptos que han de observar los monjes y que no incumben a los laicos es la Pratimoksa (Patimokkha en pali), que enumera los pecados graves y leves que se recitan en la Uposatha en que tiene lugar la confesión de los monjes. Cada código Vinaya de las distintas sectas budistas tiene alguna forma de Pratimoksa y se diferencian entre sí por el diverso número de normas. Según el *Mūlasarvāstivādavinaya*, las principales categorías, con sus números correspondientes, son como sigue [65]:

«1.ª clase. Las cuatro 'derrotas' que implican la expulsión perma-

nente de la orden: fornicación, asesinato, robo y pretensión injustificada de poseer poderes sagrados.

2.ª clase. Trece normas cuya violación ha de expiarse mediante la expulsión temporal.

3.ª clase. Dos casos equívocos de encuentro con una mujer que pueden pertenecer a las clases 1.ª, 2.ª o 5.ª.

4.ª clase. Treinta casos de objetos obtenidos indebidamente, que se han de confesar y restituir.

5.ª clase. Noventa 'escrúpulos' que exigen confesión formal.

6.ª clase. Cuatro 'mencionables' que requieren confesión formal».

Este Vinaya tiene además ciento seis normas de decencia y siete procedimientos disciplinares.

c) *Etica del Bodhisattva.* La base de la ética del Bodhisattva es su «mente de Iluminación» que abarca su propio objetivo y su voto de servicio a los demás (cf. Camino de salvación, *infra).* La práctica del Bodhisattva consiste en combinar los «medios» *(upāya)*—es decir, las cinco primeras perfecciones: don, moralidad, paciencia, constancia y meditación—con el «conocimiento» *(prajñā).* Las escrituras mahayanistas expresan ciertas pretensiones sorprendentes con respecto a este Bodhisattva. Santideva, por ejemplo, cita el *Ratnarāsi Sūtra* [8]:

«Aquellos seres que pertenecen a los tres estados de existencia, que todos ellos hagan santuarios para cada uno de los Tathagatas, de tanta altura como la que tiene el rey de las montañas Sumeru, y que rindan culto a cada uno de ellos a través de tantas edades como son las arenas del Ganges; y cuando un Bodhisattva, con su mente de omnisciencia sin trabas, ponga allí aunque sólo sea una flor, producirá un mérito mayor que cualquier otro mérito de los antes dichos».

Santideva explica los ocho pecados radicales o transgresiones: 1) causar desaliento a los *srāvakas* por enseñar prematuramente la doctrina profunda; 2) desanimar a alguien para que no siga las Perfecciones y sugerirle que se conforme con la condición de *srāvaka* o *pratyekabuddha;* 3) predicar que el sendero del Bodhisattva dispensa de abrazar la disciplina monástica; 4) Despreciar indebidamente el vehículo *srāvaka;* 5) arrogancia con pretensiones exageradas a favor del propio grupo, despreciando a los restantes Bodhisattvas; 6) presumir de los propios conocimientos profundos, a pesar de haberlos adquirido en los libros, no mediante una experiencia directa; 7) incitar a los príncipes para que asignen tasas a la Fraternidad o a los santuarios con vistas al lucro personal; 8) apoyar a los príncipes indignos e indiferentes, cambiando el esfuerzo personal por la estimación indigna del príncipe y su corte [8]. El Bodhisattva debe confesar estos pecados al Akasagarbha, poniéndose en su presencia en una visión en sueños, o a los treinta y cinco Budas de Confesión en visión imaginaria.

Santideva cita también el *Arya-Chaturdharmanirdesa-nāma-mahāyānasūtra* [8]:

«Hay cuatro reglas, Maitreya, mediante las cuales el Bodhisattva que es un ser grande vence el pecado acumulado. ¿Qué cuatro? Como sigue: recurrir a su condenación; recurrir a su antídoto; el poder de la enmienda; el poder del refugio».

Cuando el Bodhisattva alcanza el Octavo Estado, no se aparta ya de la Iluminación, es decir, que ya no incurre en semejantes pecados. La razón se expone en el *Vimala īrtinirdesa-sūtra*, en el que aparecen pasajes como éstos [44]:

«Reverendo Upali, el pecado ya no existe ni entre ni sin ni dentro de los dos. ¿Por qué es esto? Porque el Bhagavat ha dicho: 'Por la corrupción de la mente se corrompen los seres sensitivos; por la purificación de la mente se purifican'.

Las ideas *(vikalpa)* de lo impuro *(sāsrava)* y de lo puro *(anāsrava)* hacen ambas cosas. Si el Bodhisattva comprende la identidad de naturaleza intrínseca de todos los *dharmas*, ya no produce en adelante las nociones de lo impuro y lo puro».

La última afirmación se refiere a la conciencia más que a la práctica; de ahí que el Bodhisattva puede seguir practicando la virtud «mediante la segunda naturaleza» y abstenerse del vicio sin por ello incurrir en las distinciones dualistas del tipo que se expresa en las palabras.

d) *El código tántrico.* Se suele tachar de degenerado al código moral tántrico. Ciertamente, en nuestros mismos días hallamos afirmaciones como la de *2500 Years of Buddhism* (Delhi 1956), donde se dice (p. 358): «Por ejemplo, en el Guhyasamaja se recomiendan el asesinato, la mentira, el robo y el trato carnal con mujeres. ¿Se puede imaginar siquiera que el Buda aconsejara cosas semejantes?» [4]. Por supuesto, el Buda no aprobó cosas que se oponen directamente a los preceptos impuestos a los laicos. Pero también es cierto que se buscaría en vano un pasaje de las antiguas escrituras budistas en que apareciera el Buda condenando la práctica de tomar en sentido metafórico ciertas expresiones. Resulta extraño el que algunos investigadores no consulten los diversos comentarios al *Guhyasamāja-tantra* que se nos han conservado en traducción tibetana en el canon llamado Tanjur, y que les indicarían lo que se ha de afirmar en relación con esos pasajes. Tales afirmaciones aparecen, ante todo, en el cap. IX del *Guhyasamāja;* cuando consultamos el gran comentario llamado *Pradīpodyotana* compuesto por el autor tántrico Chandrakirti, encontramos las siguientes explicaciones:

1. Tantra: «Matará a todos los seres sensibles con este rayo secreto».
   Coment.: «Destruirá todos los seres sensibles al devolverlos al Vacío».
2. Tantra: «Contemplará el robo de todo lo material con el triple rayo».
   Coment.: «'Robar' significa que reúne la sustancia de todos los Tathagatas».

3. Tantra: «Allí contemplará la unión de todos ellos al aspecto de una mujer».
   Coment.: «'Allí', en este *mandala*, contemplará la unión, es decir, la transformación (de todas las restantes divinidades masculinas) en la apariencia de una diosa».
4. Tantra: «Contemplará todas las formas como expresiones diamantinas que son las palabras mentirosas».
   Coment.: «Contemplará todas las formas de los seres sensitivos como palabras mentirosas, ya que todos los *dharmas* son como ilusiones».

Teniendo en cuenta estas explicaciones del *Pradīpodyotana* (PTT 158, pp. 66-67), aparece claro que aquellos tantras habían de consistir en cultos esotéricos; del mismo modo que no todos son capaces de entender las metáforas poéticas, tampoco son muchos los que pueden comprender las metáforas tántricas. Pero el *Guhyasamāja-tantra* llevó a su conclusión lógica la doctrina de las escrituras *Prajñāpāramitā* de que todos los *dharmas* son pura ilusión al inculcar que quien ve las cosas como son realmente, a pesar de todo permanece en el mundo, y por eso habla «palabras mentirosas».

e) *Postura budista ante el suicidio y la defensa militar.* En el *Milindapañha* («Preguntas del rey Milinda») aparece el monarca preguntando al monje Nagasena por qué el Bienaventurado enseñó a los sacerdotes que nadie debería destruirse a sí mismo, siendo así que también inculcó la extirpación del nacimiento, la ancianidad, la enfermedad y la muerte. El monje respondió:

«El hombre virtuoso y bien orientado, Majestad, es como una medicina para destruir el veneno de la corrupción humana; ... es como la joya mágica para dar toda buena fortuna a los hombres; ... es como el viento para extinguir el calor de la triple fiebre del hombre; ... es como un maestro para enseñar a los hombres cómo adquirir mérito; ... Fue así, Majestad, cómo, a fin de que el hombre virtuoso, ... que es causa de tanto bien para los hombres, no pereciese, el Bienaventurado, Majestad, por compasión hacia los hombres, estableció este precepto...» [86].

Sin embargo, el ideal de autosacrificio, tan ligado al concepto de Bodhisattva, sirvió, con el tiempo, para justificar una actitud distinta con respecto al suicidio. La fuente escriturística principal parece haber sido el «Sutra del Loto» *(Saddharmapundarīka)*, en que aparece el relato de como el Bodhisattva Bhaisajyaraja, en una existencia anterior, demostró su gratitud al Buda inmolando su propio cuerpo. Este relato puede interpretarse simbólicamente como alusivo al calor místico, una de las cuatro etapas que anteceden al estado de santidad. En la práctica, sirvió para justificar el suicidio por el fuego, que a veces tenía el valor de un martirio político [33].

Por otra parte, si bien el budismo primitivo prohibía quitar la vida a nadie, los monjes budistas de algunos países asiáticos recurrieron

alguna que otra vez a las armas para defender sus templos y monasterios. Se ha sugerido que la justificación teológica de semejantes actos se halla en las «transgresiones fundamentales» del Anuttarayoga-tantra, en número de catorce, de las cuales, la décima es «tener amor a los malvados (pero hay que tener compasión hacia ellos)» [48]. La forma en que opera esta compasión en una situación dada se ilustra mediante un ejemplo contenido en el *Bodhisattvabhūmi*. Si un Bodhisattva ve a un bandido que está a punto de matar a muchos hombres o de cometer cualquier otro crimen que implique la condenación inmediata, pensará que si toma la decisión de matar al bandido, él mismo iría al infierno, pero salvaría al bandido de un destino mucho peor; en consecuencia, por compasión hacia todos, excepto hacia sí mismo, hará algo que le horroriza. La conclusión teológica es que el monje no comete falta alguna con esta acción; al contrario, su mérito será grande. Un caso como éste se produjo en el Tibet cuando fue asesinado el rey Glan dar ma [19].

f) *Problemas de la ética budista*. Entre otros varios que podríamos citar, indicaremos sólo algunos que se plantean a los investigadores budistas y occidentales.

1) Podríamos observar que el budismo considera el «deseo» *(tanhā* en pali, *trisnā* en sánscrito) como causa principal del mundo fenoménico y de la sujeción a su miseria, preguntándonos entonces si el propósito de alcanzar el nirvana o la condición de Buda no será también un «deseo». El budismo se ha visto obligado a utilizar un término distinto para designar el deseo virtuoso, que es llamado «anhelo» *(chanda)*, que equivale aproximadamente a «convicción» *(adhimukti)*.

2) El antiguo budismo, al igual que ocurre en la actualidad, recomendaba romper con los vínculos familiares, ya que consideraba esta clase de afectos como un estorbo para la perfección monástica. Ciertamente, la «añoranza» (de las relaciones fenoménicas dejadas atrás) constituye un obstáculo muy importante en una determinada etapa avanzada de la meditación budista. Por otra parte, sin embargo, el budismo siempre ha encarecido el amor y la gratitud para con los padres, hasta el punto de que, con el tiempo, esta virtud se ha convertido en un ejercicio espiritual (cf. p. 432, *infra*).

3) La retribución por los actos deliberados del hombre plantea otro problema, ya que el budismo niega la existencia de un «alma» permanente e inmutable. Sin embargo, Vasubandhu, en su comentario *Pratītyasamutpādādi-vibhanga-nirdesa* (PTT 104, p. 285), afirma: «En los Sutras se ha dicho que el equilibrio de la cesación se alcanza con conciencia..., por consiguiente, no hay partida perceptible al nirvana sin remanente». Por supuesto, quien se adhiere a este punto de vista habrá de demostrar su concordancia con el dogma de la «momentaneidad» que también encontramos en la literatura del Yogachara.

3. *Mito*

Las sagradas escrituras del budismo están llenas de mitos y elementos místicos relacionados con el mundo de los espíritus. Lo mismo ocurre con la biografía tradicional de Gautama, el fundador del budismo. Los investigadores occidentales han advertido la presencia de un notable simbolismo solar en las leyendas que a él se refieren. La doctrina del budismo da por supuesto que el mundo posee una estructura mítica que abarca tres espacios, el ámbito del deseo, el ámbito de la forma y el ámbito de lo informe, con diversos subespacios habitados por varias clases de divinidades.

a) *Mitos relacionados con la vida de Buda.* La vida tradicional del Buda está basada, probablemente, en verdaderos hechos históricos a los que después se han ido sobreponiendo diversos elementos mitológicos. Entre éstos, podemos destacar los siguientes:

1) En una vida anterior, el Bodhisattva hizo el voto de alcanzar la Iluminación completa. En consecuencia, pasó por diversos renacimientos, como rey de los peces, etc., hasta llegar a su ilustre vida como Visvantara, cuando renunció a todas las cosas y renació en el cielo Tusita para permanecer en éste hasta que llegara el momento de descender para vivir su última vida. En aquel cielo hizo cinco investigaciones para determinar cuáles eran el tiempo, el continente, el lugar, la clase social y la familia concreta más adecuados. Cuando el Bodhisattva penetró en el seno de la reina Maya, ésta soñó que un elefante descendía hasta su seno, estableciendo de este modo la sagrada relación entre madre e hijo. Cuando nació el Bodhisattva, cayeron del cielo dos corrientes de agua, una fría y otra caliente, que bañaron al Bodhisattva y a su madre. Muy pronto, el Bodhisattva, firmemente asentado sobre sus pies, dio siete largos pasos hacia el norte y proclamó: «Yo soy el primero en el mundo, soy el mejor en el mundo, soy el primero en el mundo. Este es mi último nacimiento. Ya no habrá una nueva existencia».

2) En cuanto a las cuatro apariciones que tuvo Gautama fuera de las puertas del palacio de su padre, se afirma tradicionalmente que fueron creadas por los dioses, y se añade que ello fue así en virtud de los méritos que había acumulado a lo largo de sus vidas precedentes.

3) La vigilia junto al árbol de la Iluminación está plagada de elementos míticos, comenzando por la irrupción de las huestes de Mara al atardecer y su derrota con ayuda de la diosa de la tierra, y siguiendo por la visión que tuvo Gautama, gracias al «ojo divino», de los seres sensitivos pasando a sus diversos destinos.

4) En cierta ocasión, hallándose en Kapilavastu, el Buda, rodeado de millares de arhats, para convencer a sus reacios parientes, los Saskyas, se elevó en el aire y realizó el milagro de los pares: de la parte superior de su cuerpo brotaron llamaradas de fuego, y corrientes de agua de la parte inferior. Luego fue al revés. La vez siguiente, el fuego

brotó de la parte derecha de su cuerpo y el agua de la izquierda, y así hasta completar veintidós variaciones de pares. Luego creó un camino enjoyado en el cielo y, caminando por él, produjo la ilusión de estar en pie, sentado o yacente, variando las ilusiones de manera parecida [78].

5) Con la «bendición» *(adhisthāna)* del Buda—como frecuentemente se advierte en los relatos—, su discípulo Maudgalyayana (Maha-Moggallana Thera en pali), por medio de su poder mágico *(iddhi* en pali) ascendió a los distintos cielos y describió las divinidades que en ellos tienen su sede. Luego descendió también a los diversos infiernos y retornó para describir las torturas de todo género que en éstos tienen lugar.

b) *Mitos más frecuentes en las escrituras.* Es frecuente que al principio de los *sūtras* aparezcan los dioses *(deva)* como oyentes o interlocutores del Buda. Por ejemplo, el primer sermón, según el *Samyutta-Nikaya* (parte I) comienza así:

«Así he oído contar: el Exaltado estaba una vez cerca de Savatthi, en el bosque de Jeta, en el Parque de Anathapindika. Cierto deva, cuando ya iba muy vencida la noche, derramó un resplandor con su belleza refulgente por todo el bosque de Jeta, llegó a la presencia del Exaltado y, acercándose, le saludó y se puso a un lado. Estando así, en pie, habló al Exaltado: 'Dime, amado señor, ¿cómo cruzaste la corriente?'»

En muchas de las escrituras, casi todas breves, del mismo volumen se relata cómo un monje podía encontrarse con los dioses o con el tentador Mara con la misma facilidad que si se tratase de otros monjes.

Las escrituras mahayanistas siguen incluyendo nuevas divinidades en el cortejo del Buda. El «Sutra del Loto» en su notable primer capítulo presenta al Bienaventurado sobre la montaña del Pico del Buitre en Rajagriha con un cortejo de mil doscientos monjes arhats, los grandes discípulos, otros dos mil monjes, seis mil monjas, los grandes Bodhisattvas celestes, miles de otros Bodhisattvas y también los dioses de los cuadrantes y varios reyes de los espíritus, todos ellos con millares de dioses y espíritus que componen sus respectivos séquitos. Además de todos éstos, los cuatro demonios principales seguidos de miríadas de demonios; los cuatro jefes Garuda (el pájaro mítico) seguidos de millares de Garudas; finalmente, Ajatasatru, rey de Magadha. El Señor inició una meditación sobre el infinito, y entonces cayó una gran lluvia de flores divinas, y la gran congregación dirigió sus miradas al Señor, extática y asombrada, mientras del «círculo de cabellos» de la frente de Buda salía un rayo de luz que iluminó todos los campos de Buda en el cuadrante oriental y también todos los seres de los seis destinos. El capítulo concluye con la escena del gran Bodhisattva Mañjusri explicando al futuro Buda Maitreya las razones de aquel acontecimiento prodigioso. Hasta el segundo capítulo no habla el Buda, dirigiéndose a un discípulo humano, Sariputra [39].

c) *La estructura mística del mundo* [54]. El mito de la creación (cf. Concepción del hombre, creación, *infra)* hace suya la clasificación

budista de los seres animados como pertenecientes a uno u otro de los tres ámbitos (del deseo, etc.) y la manifestación de los mundos como receptáculos. Los cuatro cielos informes tienen moradas sin límite, por lo que no constituyen receptáculos al estilo de los mundos. El ámbito de la forma, dividido en el primero, segundo, tercero y cuarto Dhyanas, es descrito diversamente con dieciséis, diecisiete o dieciocho cielos, que constituyen otros tantos mundos-receptáculos para las clases de divinidades que se enumeran, los yogins que han alcanzado esos estados y ciertas clases de hombres desencarnados. El ámbito del deseo contiene moradas para cada uno de los cinco destinos, dioses y hombres (buen destino), espíritus hambrientos, animales y seres infernales (mal destino). Algunas tradiciones añaden un sexto destino llamado *asura* (titán), enemigo de los dioses. En el ámbito del deseo, los dioses se sitúan en seis cielos pasionales, cuatro sobre la tierra, uno en la cumbre del monte Meru, y uno a medio camino sobre sus laderas. La humanidad se extiende por cuatro continentes repartidos según los puntos cardinales. Los espíritus hambrientos *(preta)* se hallan sobre la superficie de la tierra o inmediatamente bajo ella. Los animales se sitúan en el aire o en las partes secas o húmedas de la tierra. Los seres infernales se localizan en ocho infiernos cálidos o en ocho infiernos fríos. El sistema básico de moradas (ámbitos del deseo y de la forma) y de morada no limitada (ámbito informe) es como sigue, según la enumeración más difundida [45]:

Ambito informe: 1) base del espacio ilimitado; 2) base de la percepción ilimitada; 3) base de nada en absoluto; 4) base de lo que no es ni ideación ni no ideación.

Ambito de la forma: primer Dhyana: 1) servidores de Brahma; 2) ministros de Brahma; 3) Mahabrahma; segundo Dhyana; 4) luz menor; 5) luz inconmensurable; 6) luz clara; tercer Dhyana; 7) virtud menor; 8) virtud inconmensurable; 9) virtud total; cuarto Dhyana; 10) cielo sin nubes; 11) nacimiento meritorio; 12) gran fruto, y 13-17) las cinco moradas puras, con Akanistha como número 17.

Ambito del deseo: seis «dioses pasionales», hombres, espíritus hambrientos, animales y seres infernales diversamente distribuidos en el complejo de la montaña central Meru, ordenados mediante siete círculos montañosos, ocho grandes océanos y cuatro continentes, con infiernos en los bordes de éstos o bajo el continente meridional.

Según el budismo birmano, este sistema geográfico descansa sobre una masa de agua cuyo espesor es doce veces el de la tierra; el agua, a su vez, se apoya en una masa de aire cuyo espesor es doce veces el del agua [76].

d) *Mitología de las clases de espíritu.* 1) El *Ārya-Saddharmasmrityupasthāna* enumera los pecados humanos que son responsables respectivamente de cada uno de los nacimientos en calidad de uno u otro de los treinta y seis tipos de «espíritu hambriento» *(preta)*, que son: 1, tronco sin miembros; 2, boca de aguja; 3, devorador del vómito;

4, devorador de estiércol; 5, carente de pies; 6, devorador de olores; 7, devorador de la doctrina; 8, devorador del agua; 9, prometedor; 10, devorador de esputos; 11, devorador de la guirnalda; 12, devorador de sangre; 13, devorador de carne; 14, devorador de incienso; 15, de conducta maligna; 16, al acecho de la oportunidad; 17, del mundo inferior; 18, de gran poder mágico; 19, ardiente; 20, al acecho de la oportunidad en relación con el niño pequeño; 21, capaz de asumir cualquier forma a voluntad; 22, de la orilla del mar; 23, vigilante Yama; 24, devorador de niños; 25, devorador del calor vital (humano); 26, demonio de Brahman; 27, del corazón; 28, de la calle ingrata; 29, devorador del aire; 30, devorador de ceniza; 31, devorador de veneno; 32, del bosque; 33, del osario; 34, del árbol; 35, de la encrucijada; 36, miembro del grupo de Mara [52, 88].

Vinitadeva incluye entre los espíritus del tipo *preta* a los espíritus llamados *pisaca* (devoradores de carne y sangre), Kumbhanda (en forma de calabaza), Putana (pútrido) y Kata-putana (cuerpo con hedor de osario). Los devas (dioses) son Indra, etc.; entre ellos se incluyen también los yaksas (sacrificadores del ámbito de los dioses) y los gandharvas (cantores y músicos entre los dioses). Naga es un espíritu-serpiente y Mahoraga es una serpiente o gran espíritu-serpiente y una serpiente real *(nāgarāja)*. Kimnara («¿Es acaso un hombre?») tiene figura en parte de hombre y en parte de animal [85].

2) Los cinco Budas del budismo mahayana se explican habitualmente como la naturaleza de los cinco entendimientos. En los comentarios de la tradición del *Mañjusri-namasamgiti* se asocian además, respectivamente, con los cinco ojos, como sigue [68]:

Buda	*Entendimiento*	*Ojo*
Amitabha	Discriminativo	Conocimiento
Amoghasiddhi	Cumplimiento del deber	Carnal
Ratnasambhava	Semejanza	Divino
Aksobhya	Transparencia	Buda
Vairochana	Dharmadhatu	Dharma

Parece que los cinco Budas son personificaciones de los cinco aspectos del entendimiento-visión de la divinidad (cf. Concepto de la divinidad, *supra)*.

3) Los grandes Bodhisattvas podrían ser otras tantas personificaciones de ciertos elementos biográficos tomados de la actividad de Gautama. Es sobre todo verosímil que el Avalokitesvara (el señor que mira hacia abajo) se derive de la mirada que Gautama, estando bajo el árbol de la Iluminación, dirigió a los seres sensitivos que caminaban hacia sus destinos diversos; también puede relacionarse con el episodio ocurrido poco después de la Iluminación, cuando miró compasivamente a los seres sensitivos y los vio como etapas sucesivas de la aparición de

un loto en medio del cieno. Según la tradición india, la victoria de Gautama sobre Mara hace que el primero ascienda al puesto de Indra, el que empuña el rayo; así, el Bodhisattva Vajrapani (el que empuña el rayo) puede ser la personificación de esta victoria. Asimismo, el Bodhisattva Mañjusri, cuya espada corta el matorral de la ignorancia y que sostiene el libro del conocimiento, podría personificar la Iluminación. Sin embargo, en el momento en que estos Bodhisattvas adquieren un carácter individualizado, en parte por la absorción de elementos hinduistas, su culto e iconografía se distancian considerablemente de las concepciones primitivas. Es digno de especial mención el cambio de sexo del Avalokitesvara, que en el budismo chino es femenino. La lista tradicional de los ocho Bodhisattvas contiene los nombres de Maitreya, Gaganagañja, Samantabhadra, Vajrapani, Mañjusri, Sarvanivaranaviskambhin, Ksitigarbha, Akasagarbha.

4) El budismo tántrico incorpora además ciertas divinidades mayores y menores. Especial relieve tienen las tres Madres de las Familias: Lochana, de la Familia del Tahagata; Pandara, de la Familia del Loto; Mamaki, de la Familia del Rayo. A veces se añade una cuarta, y en este caso la verde Tara es la Madre de la Familia de la Prenda [48].

4. *Doctrina*

a) *Generalidades.* La doctrina budista es una de las tres Joyas, concretamente, la Joya de *dharma.* Es llamada la «doctrina sublime» *(saddharma)*, y tiene un sorprendente epíteto, «lo bien expresado» *(subhāsita)*, del que puede considerarse forma más plena la frecuente descripción como «amable al comienzo, amable en la mitad, amable al final», explicada en el *Arthaviniscayatīkā* como, respectivamente, las instrucciones en moral, en formación de la mente y en conocimiento.

En el *Mahāparinibhāna-sutta* del canon pali *(Dīgha-Nikāya,* II.100), afirma el Buda: «Ananda, la doctrina que yo he enseñado no es ni 'interior' ni 'exterior'. Puesto que fue preparada de esta forma, el Tathagata ha de tener la mano abierta con respecto a las doctrinas». Esto significa que el Buda no proclamó una doctrina para los discípulos más allegados por contraste con los laicos budistas o con los no budistas. La historia del budismo demuestra que las primeras divergencias que tuvieron lugar dentro de esta comunidad no se produjeron en relación con la doctrina, sino con la práctica. Por supuesto, una vez que se producía una de estas rupturas, la nueva secta resultante tendía a desarrollar gradualmente unas interpretaciones doctrinales propias.

Pero tenemos además el «silencio» del Buda acerca de ciertas cuestiones metafísicas, tales como si el Tathagata existe o no existe después de la muerte, o ambas cosas o ninguna de ellas; si el alma se identifica con el cuerpo o si ambos se diferencian entre sí. Al parecer, el Buda se negó a responder a ciertas cuestiones, ya que las respuestas dadas en términos conceptuales o dogmáticos podían provocar interpretaciones erróneas en la mente de quien hacía las preguntas y, de este modo,

apartar su atención del verdadero objetivo de orden religioso. El Buda indicaba como única respuesta a ciertas preguntas la experiencia directa [56].

El hecho de que el Buda no estableciera una doctrina fija no significa que los discípulos se atuvieran a esa misma postura. En los Brahma Suttas del canon pali *(Anguttara-Nikāya,* I.135ss) [66] se dice:

«Esto he oído. El Bienaventurado estaba una vez en Uruvelá, a las orillas del río Nerañjará, bajo el banyán de Goatherd, y acababa de alcanzar la plena Iluminación. Cuando estaba meditando en privado, surgió en su mente este pensamiento: 'Yo he penetrado en este Dhamma, profundo, difícil de contemplar, difícil de entender, pacífico y sublime, no meramente dialéctico, inteligible sólo para los sabios... Y ahora yo sólo podría enseñar este Dhamma, y los demás no me entenderían...' Entonces, Brahma Sahampati desapareció del mundo de Brahma y apareció ante el Bienaventurado... y dijo: '¡Señor! ¡Que el Bienaventurado predique el Dhamma! ¡Que el Bienaventurado predique el Dhamma! Hay seres cuyos ojos están profundamente empañados de polvo...' Entonces el Bienaventurado, comprendiendo la demanda de Brahma, por su compasión hacia todos los seres sensitivos, miró al mundo con un ojo de Buda. El Bienaventurado vio, con un ojo de Buda, al mirar así unos seres cuyos ojos estaban escasamente velados por el polvo y seres cuyos ojos estaban gravemente empañados por el polvo, seres de fina sensibilidad y seres insensibles... ... Viendo a Brahma Sahampati, le respondió en verso: 'Abre para ellos las puertas que dan a la ambrosía. Haz que los oyentes renuncien a la fe que profesan. Previendo el daño, yo no he predicado, Brahma, el Dhamma sublime y excelente para los hombres'».

Incluso el discípulo más allegado a Buda, Ananda, tenía aún algo de polvo en sus ojos, como nos dice el *Dīgha-Nikāya* (II.55): en cierta ocasión, cuando el Señor se hallaba entre los Kurus, el venerable Ananda se le acercó y le dijo: «Es maravilloso, Señor, que si bien la Originación dependiente es tan profunda y parece tan profunda, para mí resulta perfectamente clara». «No hables de ese modo, Ananda. Porque esta Originación dependiente es profunda y también parece profunda» [31].

Aunque los redactores pali puntuaron las escrituras de manera que empezaran así: «Esto he oído. En cierta ocasión el Buda moraba...», hay indicios de que la separación de las frases debería ser así: «Esto he oído en cierta ocasión. El Buda moraba...» [10]. La segunda interpretación subraya la experiencia personal del narrador, ya que «oír» en el contexto indio significa aquella atención concentrada de que se habla hacia el final del «Sutra del Loto», donde también se dice: «Escribiendo, recitando, estudiando este Dharmaparyaya, y atesorándolo en la mente, oh jóvenes de buena familia, se tiene la oportunidad de adquirir buenas cualidades sin número» [39]. Se entiende aquí por «atención concentrada» una especie de quietud de la mente *(samatha),* mientras que la

«buenas cualidades» incluyen el «conocimiento que brota del escuchar» *(srutamayī prajñā)*. Brevemente, el comienzo de los *sūtras* budistas implica que la escritura consignada a continuación es un tema general de la meditación budista. En consecuencia, el Abhidharma, que es la exégesis de la doctrina, afirma que el Dharma implica dos aspectos, la escritura *(āgama* en sánscrito y *nikāya* en pali) y su comprensión superior *(adhigama)* [45].

La escritura puede dividirse en nueve conjuntos, según el canon pali: 1) *Sutta*, textos independientes de sermones; 2) *Geyya*, prosa y verso mezclados; 3) *Veyyānkara*, exposición y profecías solemnes; 4) *Gāthā*, versos; 5) *Udānā* promulgación gozosa; 6) *Itivuttaka*, leyenda; 7) *Jātaka*, relatos de los nacimientos anteriores; 8) *Abbhuta*, relatos de lo maravilloso; 9) *Vedalla* (posiblemente), enseñanza por preguntas y respuestas [65]. En los textos budistas sánscritos hay también otra clasificación en cinco conjuntos. Los cinco primeros, que coinciden con los pali en su equivalente sánscrito, se explican como el «cesto del Sutra» hinayanista. Los equivalentes a los números 6 y 7, más las categorías sánscritas de *Nidāna* (ocasión para declarar una norma de la Vinaya a la vista de la conducta de una persona) y *Avadāna* (relato con moraleja) se consideran como el «cesto del Vinaya» tanto en la tradición hinayana como en la mahayana. El equivalente al número 8, más el *Vaipulya* (gran escritura) y el *Upadesa* (explicación) sánscritos forman el «cesto del Abhidharma» para ambos vehículos. Mkhas grub rje explica que el Abidharma surgió al compilar los pasajes dispersos en el canon que trataban de las características específicas y generales de los *dharmas*. También menciona el punto de vista sustentado por Asanga, en el sentido de que la categoría de *Upadesa* es el Abhidharma de ambos vehículos; esto podría sugerir que el *Upadesa* es un desarrollo del natiguo grupo pali llamado Vedalla [48].

b) *Doctrina escriturística*. Cuando el antiguo budismo se dividió en dieciocho sectas, se planteó lógicamente la discusión acerca de cuál era la postura doctrinal básica del budismo sobre la que todas las sectas podían estar de acuerdo, aunque difiriesen en otros puntos. La solución dada a este problema se llamaría luego los cuatro «aforismos» o «sellos» de la doctrina: 1) todas las cosas compuestas son transitorias; 2) todas las cosas compuestas están sometidas al dolor; 3) todas las naturalezas carecen de un yo; 4) el nirvana es calma [50].

La doctrina del Buda que escuchó Sariputra y que le hizo convertirse al budismo es la contenida en este versículo, quizá el más repetido en todo el mundo budista y que ha girado infinidad de veces en las ruedas de oración tibetanas:

«Todas las cosas que han surgido en virtud de causas, el Tathagata ha declarado cuál es su causa y cuál es su cesación: hablar así es la gran ascética *(mahāsramana)*».

Esta formulación cardinal adopta dos direcciones en ulteriores pasajes escriturísticos: 1) las cuatro Nobles Verdades, que incluyen el

Sendero Medio, que evita los extremos de la condescendencia y de la mortificación, y en que se toma como punto de partida el dolor entendido como un tipo de sentimiento; 2) la Originación Dependiente, con sus doce facetas, que evita los extremos de la existencia y de la no existencia, y cuyo punto de partida es la ignorancia debida al pensamiento discursivo.

1) La formulación tradicional de las cuatro Nobles Verdades es: «Esto es el dolor, una Noble Verdad, que ha de ser experimentada plenamente; ésta es la fuente del dolor, una Noble Verdad, que ha de ser eliminada; ésta es la cesación de la fuente, una Noble Verdad, que ha de ser directamente experimentada; éste es el sendero que conduce a la cesación del dolor, una Noble Verdad, que ha de ser cultivada (o contemplada)».

2) La lista tradicional de las doce facetas que implica la Originación dependiente, cada una de las cuales tiene como condición a la anterior, es: 1) ignorancia, 2) motivaciones, 3) percepciones, 4) nombre y forma, 5) seis bases del sentido, 6) contacto sensible, 7) sentimientos, 8) deseo, 9) complacencia, 10) gestación, 11) nacimiento, 12) ancianidad y muerte. La división básica siempre se hace en dos grupos: las siete primeras y las cinco últimas facetas, de forma que el grupo primero constituye un reflejo pasivo del *karma* pasado o vida anterior, mientras que el segundo grupo presenta el desarrollo del nuevo *karma*.

Desde un principio, las doctrinas budistas están asociadas a las ideas de visión y entendimiento, ya que en el primer sermón—«Puesta en marcha de la rueda del Dhamma»—que pronunció el Buda en el Parque del Ciervo, cerca de Benares, afirmó: «Cuando, oh monjes, entre otras doctrinas nunca antes oídas, yo os enseñé que 'esto es el dolor, una Noble Verdad', surgió la visión,... surgió el entendimiento...» [35].

En la explicación que da Asanga de la categoría «Sutra» se indica cuáles son las doctrinas típicas del budismo [87]:

«Entre éstos, ¿qué es *Sūtra?* Cuando el Bhagavat, habiendo iniciado tales y tales temas de disciplina y práctica acerca de tales o cuales materias, dio una explicación relativa a los elementos de la personalidad, relativa a las bases del sentido, relativas a la Originación dependiente, relativas a alimentos, verdades, ámbitos, relativas a los Sravakas, Pratyekabuddhas, Tathagatas, relativas a las posturas de concentración mental, adecuados ejercicios de eliminación, bases del poder mágico, órganos, potencias, ramas de iluminación, miembros del sendero, o relativas a lo desagradable, concentración mental de inspiración y expiración, los puntos de instrucción, la fe, con inteligencia; y los que establecieron el canon, habiendo recibido esta exposición, la dispusieron en orden y la compaginaron con orden, según convenía, con hermosos conjuntos de términos, sentencias y sílabas, es decir, de forma que destacaran tales o cuales significados y virtudes en relación con los

objetivos y en relación con la castidad, esto es lo que se entiende por *Sūtra*».

Los temas comprendidos desde «posturas de concentración mental» hasta «miembros del sendero» constituyen los treinta y siete *bodhieaksya-dharmas* (cf. Camino de salvación).

c) *Conocimiento superior de la Doctrina.* 1) Abhidharma. Durante la etapa medieval era corriente en la India clasificar la exégesis doctrinal diferenciada en cuatro grupos de conclusiones razonadas, llamadas los cuatro *siddhāntas:* el Vaibhasika, el Sautrantika, el Yogachara y el Madhyamika. Los dos primeros son conocidos a los investigadores occidentales principalmente a través del *Abhidharmakosa-kārikā* de Vasubandhu (Vaibhasika) y el comentario de este autor a su propia obra (Sautrantika). La primera de estas obras tiene por base la exégesis tradicional en la escuela de Cachemira; la segunda parte de una reinterpretación de las escrituras inspiradas principalmente en la escuela de Gandhara. El *Abhidharmakosa* de Vasubandhu dispone el Adhidharma en ocho capítulos dedicados a los siguientes temas: 1) elementos, ámbitos; 2) órganos de los sentidos, naturalezas *(dharma);* 3) cosmología; 4) obras *(karma);* 5) fuerzas contaminantes; 6) personas nobles, los senderos budistas; 7) conocimiento; 8) frutos de la meditación. Vasubandhu añade una sección (el cap. 9) en que refuta la doctrina de *pudgala* (yo personal) [45].

Vasubandhu explica todos los elementos del universo—las naturalezas *(dharma)*—como una suma total de setenta y cinco, de acuerdo con la posición realista del Vaibhasika, el «Sarva-asti-vada» (doctrina de todo lo existente), ninguno de los cuales es un yo. Se establecen dos grandes divisiones en naturalezas condicionadas y naturalezas incondicionadas. Las naturalezas incondicionadas son: 73) espacio; 74) cesación mediante el conocimiento de cada caso; 75) cesación no mediante el conocimiento de cada caso, sino mediante la meditación. Las setenta y dos primeras naturalezas son todas condicionadas, y se dividen en los siguientes grupos [71, 73]:

I. Formas: los órganos de los sentidos: 1) el ojo; 2) el oído; 3) la nariz; 4) la lengua; 5) el cuerpo. Los objetos de los sentidos: 6) forma; 7) sonido; 8) olor; 9) gusto; 10) tacto; 11) forma sin representación.

II. 12) conciencia.

III. Elementos que se combinan con la conciencia:

A. Elementos universales de toda conciencia: 13) sentimiento; 14) ideas; 15) volición; 16) contacto; 17) deseo; 18) conocimiento; 19) cuidado; 20) atención; 21) convicción; 22) concentración.

B. Elementos virtuosos universales de toda conciencia virtuosa: 23) fe; 24) esfuerzo; 25) indiferencia; 26) modestia; 27) pudor; 28) desprendimiento; 29) ausencia de odio; 30) no dañar; 31) catarsis; 32) cuidado.

C. Elementos impuros universales de toda conciencia impura:

33) engaño; 34) descuido; 35) pereza; 36) falta de fe; 37) apatía; 38) excitación.

D. Elementos universales no virtuosos de toda conciencia no virtuosa: 39) falta de modestia; 40) falta de pudor.

E. Elementos impuros ocasionales: 41) ira; 42) hipocresía; 43) envidia; 44) celos; 45) aprobación de lo reprobable; 46) causar daño; 47) enemistad; 48) engaño; 49) fraude; 50) arrogancia.

F. Elementos indeterminados: 51) arrepentimiento; 52) somnolencia; 53) concepción general; 54) concepción específica; 55) amor; 56) hostilidad; 57) orgullo; 58) duda.

IV. Elementos que no se combinan con formas o con conciencias: 59) alcance; 60) no alcance; 61) comparabilidad; 62) condición sin ideas; 63) cesación sin ideas; 64) cesación-equilibrio; 65) duración de la vida; 66) nacimiento; 67) subsistencia; 68) ancianidad; 69) no permanencia; 70) el conjunto de términos; 71) el conjunto de sentencias; 72) el conjunto de sílabas.

Esta escuela sostiene que los setenta y cinco elementos, si bien se distinguen entre sí, están ligados en el mundo mediante diez causas, seis básicas y cuatro condicionales. Las seis causas básicas son: la causa motivante, la causa coexistente, la causa de tipo semejante, la causa concomitante, la causa preponderante y la causa de maduración. Las cuatro causas condicionales son: una causa básica como condición, la causa que se sigue inmediatamente, un respaldo objetivo como condición, la condición imperante [73].

El Abhidharma analiza también minuciosamente la doctrina del *karma* (obras como causación). Se entiende por *karma* la volición (la acción de la mente) y lo que es producido por ella (la acción verbal y la acción corporal). Las acciones verbal y corporal pueden corresponder a las variedades de representación y no representación [45].

2) Madhyamika. Nagarjuna, célebre fundador de esta escuela, desarrolla su exégesis doctrinal para explicar el Sendero Medio siguiendo un procedimiento dialéctico, a fin de suprimir el pensamiento discursivo, y mediante un procedimiento imaginativo para contemplar la realidad. Aplica una teoría de dos verdades, la verdad convencional establecida mediante un proceso (por ejemplo, contaminación y purificación), y la verdad absoluta establecida mediante una visión no discursiva. Según la tradición tibetana, pone de manifiesto el significado de las escrituras Prajñaparamita, cuyo fin es el conocimiento capaz de contemplar el vacío. Las obras de Nagarjuna que conocemos insisten precisamente en la doctrina del vacío.

En el primer versículo de su obra *Madhyamakakārikā* insiste ya en la postura discriminante como clave de la verdad convencional: «No tener nunca modos del ser originados de sí mismos, de otros, de ambos o de ninguna causa». En perfecto acuerdo con la vieja doctrina budista de que la tercera Noble Verdad, la de la cesación, se experimenta directamente *(sāksāt*, «ante los ojos»), afirma, tomando como punto de apoyo

la verdad absoluta *(ibid.*, XXV.19-20), que «no hay absolutamente distinción alguna entre *nirvāna* y *samsāra;* no hay absolutamente ninguna distinción entre *samsāra* y *nirvāna.* Lo que constituye el límite de *nirvāna* es también el límite *samsāra.* Entre ambos no hay ni la más ligera diferencia». En consecuencia, se alcanza el *nirvāna* cuando es contemplado, y es contemplado, según Nagarjuna, cuando se ve el *samsāra* desprovisto de originación y destrucción.

Por otra parte, se recurre a la verdad convencional como preparación para proponer el significado supremo, conforme a este versículo *(ibid.*, XXIV.10): «Sin recurrir [primero] a un modo de lenguaje *(here* = «convención»), no puede proponerse el significado supremo; sin comprender [primero] el significado supremo, no se llega al *nirvāna*». El gran comentarista del Madhyamika, Chandrakirti, en su estudio de la etapa correspondiente al quinto Bodhisattva, en su obra *Madhyamakāvatāra,* explica por qué las Verdades del Dolor, la Fuente y el Sendero son verdades convencionales, mientras que la Verdad de la Cesación es la verdad suprema [56].

Otro versículo de Nagarjuna *(ibid.*, XXIV.40), que se expresa en términos de «contemplar» la realidad en la enseñanza del Buda, indica cuál es el punto de apoyo de la verdad absoluta, ya que ésta significa una pura imaginación libre de todo pensamiento discursivo: «Quien alcanza a ver la Originación dependiente ve justamente el dolor, la fuente, la cesación y el sendero». Aquí se refiere probablemente a la experiencia de iluminación acerca de todo lo cognoscible.

El nirvana de Nagarjuna parece coincidir con el «nirvana de morada no fija» *(apratisthita-nirvāna)* mahayanista; ya no se trata de un ámbito que se opone al vivir fenoménico *(samsāra),* tal como se concebía en el budismo primitivo.

Los detractores de la escuela de Nagarjuna acusaban a éste de subrayar el vacío hasta la exageración del nihilismo; la realidad es que su enérgica obra gozó de una influencia enorme en la India, llegando incluso a la filosofía no budista. Entre sus mismos seguidores budistas cundió el desacuerdo hasta el extremo de que surgieron dos escuelas del Madhyyamika. El principal autor de la escuela Prasangika-Madhyamika fue Chandrakirti; su idea es que el Madhyamika no debe tener argumentos propios; si es que ha de tener argumentos, en absoluto éstos han de reducirse a una refutación de sus antagonistas mediante el uso de unas técnicas de lenguaje situadas a su nivel de convicción. El Svatantrika-Madhyamika, a cuya cabeza se sitúa Bhavaviveka (o Bhavya), sostiene que los principios del budismo pueden ser defendidos mediante argumentos independientes. Las obras de Chandrakirti fueron generalmente aceptadas con carácter autoritativo en el Madhyamika posterior, pero también los escritos de Bhavaviveka gozan de gran estima [56].

3) Yogachara. Aryasanga, célebre fundador de esta escuela, evita la insistencia del Madhyamika en el vacío, para lo cual se adhiere a

todo el edificio de las categorías budistas, a semejanza del Sautantrika, que ocupan toda su obra principal, el *Yogācārabhūmi*, consistente en diecisiete *bhūmis*, o «etapas» y en cuatro colecciones exegéticas llamadas *samgrahanī*. Además, Asanga incorpora una juiciosa selección de principios mahayanistas, tomados especialmente del *Samdhinirmocanasūtra*, en la medida en que no suponen conflicto alguno con su secta budista, el Mahisasakas posterior [87].

Asanga no es un simple compilador, si bien es cierto que el *Yogācārabhūmi* viene a ser una obra enciclopédica. De acuerdo con su filosofía idealista, explica sobre todo la doctrina budista relativa a la «percepción» *(vijñāna)*. En el budismo primitivo se difundió una lista de seis sentidos; los cinco primeros correspondían a los sentidos exteriores y el sexto era la mente *(manas)*. Asanga piensa que varios pasajes canónicos, incluyendo aquellos que tratan de diversas maneras el *vijñāna*, como los que presentan este concepto como un miembro (el tercero) de la Originación dependiente o como uno de los cinco agregados de la personalidad, obligan a distinguir varios tipos de *vijñānas*. Mantiene la sexta percepción con base en la mente (cuya función consistiría en captar los *dharmas* de la mente) y añade una séptima, la «mente empañada» *(klista-manas;* empañada por la ilusión engañosa del *ego*, etc., y que sigue inmediatamente a una de las seis primeras percepciones), y una octava, la «conciencia retenida» *(ālaya-vijñāna)*, la reserva almacenada de semillas como residuo de las pasadas acciones deliberadas. Las seis primeras pueden clasificarse como «percepciones evolutivas» *(pravrittivijñāna)*. Algunos impugnadores de este sistema lo han acusado, sin razón, de que la «conciencia retenida» viene a ser justamente un sustitutivo budista del *ātman* hinduísta. Sin embargo, en el análisis de Asanga *(Viniskaya-samgrahanī)*, la «conciencia retenida» ha de cesar en el caso del nirvana sin remanente y en el de los seres ya muy avanzados, concretamente, Arhats, Pratyekabuddhas, Bodhisattvas de los tres últimos grados y Tathagatas [46].

El análisis de la escuela del Yogachara presupone tres niveles de características: imaginarias *(parikalpita)*, dependientes *(paratantra)* y perfectas *(parinispanna)*.

4) Lógica budista. La tendencia inicial de la escuela Madhyamika parece haber revestido un matiz antilógico, ya que destruía los límites entre las categorías mutuamente excluyentes del sentido común, por ejemplo, del mismo modo que Nagarjuna borró los límites entre el mundo fenoménico de la servidumbre y el ámbito superior de la liberación. Sin embargo, la teoría de Nagarjuna sobre las dos verdades incluye la «verdad convencional» como un medio para salvar algo que pueda servir de base al pensamiento discursivo ordinario. Chandrakirti, en su comentario llamado *Prasannapadā*, insiste en esta «verdad convencional» que permite establecer las «cuatro fuentes del conocimiento» *(pramana)* de la lógica india: percepción directa, inferencia, escritura digna de crédito y analogía. Sin embargo, Chandrakirti pudo verse

forzado a hacer esa afirmación en virtud del gran peso que tenían los lógicos budistas, empezando por Dignaga. La lógica budista del período clásico se inicia con Asanga, que adopta las reglas indias de la discusión, limitándose a cambiar algunos ejemplos, para darles un tinte budista y sin hacer nada para racionalizar esta lógica en términos de su filosofía idealista. Asanga admite tres fuentes del conocimiento: percepción directa, deducción y escritura digna de crédito. Vasubhandu, que desarrolló el punto de vista idealista del Vijñaptimatra, demuestra su interés por la lógica en unos escritos aislados sobre el tema.

La etapa creadora de la lógica budista comienza con Dignaga, cuya gran obra es el *Pramāna-samuccaya*, del que sólo se conservan fragmentos en sánscrito, pero cuya totalidad, afortunadamente, nos es conocida a través de la traducción tibetana. Dignaga funda su reforma lógica en la escuela Vijñaptimatra al oponerse resueltamente a la postura realista de que tanto la percepción directa como la deducción se refieren al mismo objeto (externo). En vez de esto, Dignaga afirma que hay efectivamente dos fuegos, el fuego$_2$ y el fuego$_1$'; la percepción directa tiene por objeto el fuego$_2$, mientras que el objeto de la deducción es el fuego$_2$. Esto se sigue de la posición idealista de la escuela Vijñaptimatra, en que no se admite un objeto exterior independiente de la conciencia. Ciertamente, lo que se toma como objeto externo no puede distinguirse de su imagen mental. De ahí que sólo haya dos medios de conocimiento, de los cuales la percepción directa tiene como objeto lo particular (la particularidad de un determinado fuego), mientras que la deducción tiene por objeto un universal (como la denominación de fuego en una proposición). Dignaga insiste luego en que lo particular tiene mayor realidad que lo universal [40].

Dignaga, por consiguiente, acepta tan sólo dos fuentes independientes del conocimiento, la percepción directa y la deducción. También, probablemente, fue el primero en distinguir entre la deducción por uno mismo y la deducción por cuenta de los demás; en el primer caso, se aprehende un objeto mediante un rasgo inductivo, mientras que en el segundo se demuestra la deducción como ya dada a través de la afirmación de la tesis, el razonamiento y el ejemplo [29].

Dharmakirti, el gran sucesor de Dignaga, desarrolla e ilustra el sistema de éste. En las obras de Dharmakirti, la más importante de las cuales es el *Pramānavārttika*, el universal queda prácticamente despojado de toda realidad; lo particular es lo verdaderamente real. Sin embargo, los lógicos budistas posteriores diferencian la base filosófica de Dignaga de la de Asanga afirmando que Dignaga es un Yogacharin para quien el conocimiento absoluto se obtiene siempre mediante imágenes *(sākāra)*, mientras que Asanga es un Yogacharin para quien el conocimiento absoluto se da sin imágenes *(nirākāra)* [38].

5) Teoría del vacío. La teoría budista del vacío está bien reflejada, por lo que se refiere al budismo primitivo, en una escritura titulada *Cūlasuññatāsuttam* del *Majjhima-Nikāya* (III, pp.104-109): «Por ejem-

plo, esta sala de Migaramatu está vacía de elefantes, vacas, caballos, yeguas...» Esta explicación del vacío se repite en el *Lankāvatāra-sūtra* (text. p.75): «¿Qué es, Mahamati, el vacío relativo (o respectivo)? Es como sigue: si algo no está presente en un sitio, se dice que ese sitio está vacío de ello. Por ejemplo, Mahamati, en la sal de Mrigalamatu no hay elefantes, vacas, ovejas, etc., pero yo afirmo que no está vacía de monjes; en cambio, se dice que está vacía de todo lo primero. Por otra parte, Mahamati, la sala no está vacía de la condición propia de una sala, del mismo modo que los monjes no están vacíos de la condición de monje ni ello significa que las condiciones de elefante, vaca, oveja, etc., no estén presentes en otro lugar». Vasubandhu se refiere a este pasaje en su comentario sobre el *Aksayamatinirdesa-sūtra* (Derge Tanjur, Ci, 120a-5): «Además, en cualquier lugar en que algo está ausente, allí se produce un vacío de ello. Así se afirma también en el *Lankāvatāra:* 'Como de esta sala de Mrigalamatu están ausentes puercos, ovejas, etc., está vacía'. También, por tanto, dado que en la base sensoria del ojo no hay ni yo ni nada de lo que corresponde al yo, ésta se halla 'vacía'. La misma observación puede aplicarse a la base sensoria del oído, etc.» El comentario de Vasubandhu demuestra que el modo «respectivo» de vacío es probablemente la primera formulación budista en que se emplea el término «vacío» *(sūnyatā)*. Equivale a la doctrina del «no yo» budista, según la cual no hay «yo» ni «mío» en ninguno de los cinco agregados de la personalidad, es decir, que están vacíos de yo.

El Abhidharma complementa la doctrina del vacío. El vacío es una de las tres puertas de la liberación; las otras dos son la de la falta de intencionalidad y la de no significación. En el *Abhidharmakosa* (VIII.25c-d y 26a-b) aparece la expresión «vacío de vacío», aludiendo al *samīdhi* de Arhat, en que los *dharmas* se consideran a la vez vacíos y no yo, o para significar que el vacío (en el caso de la puerta del vacío) está también vacío de yo [45].

Santideva cita el «Encuentro del Padre y del Hijo» del *Mahāyāna-sūtra*, atribuyéndole el sentido de que tanto la convención como el absoluto han sido vistos y experimentados directamente por el Bhagavat como vacíos, entendiéndose por convención el uso mundano y por absoluto lo inexpresable [8]. Esta presentación parece coincidir con la forma en que el Madhyamika considera el vacío, en cuyo ambiente se sitúa Nagarjuna *(Madhyamakakārikā,* XXIV.18.19), que expresa de esta forma la experiencia de la convención como vacío:

«A todo lo que tiene una originación en la dependencia llamamos 'vacío'. Esta es la designación adecuada cuando existe dependencia. Precisamente en esto consiste el sendero medio. Puesto que ningún *dharma* se origina al margen de la dependencia, de ahí se sigue que no hay *dharma* alguno que no sea vacío».

Sin embargo, no parece que Nagarjuna atribuya explícitamente la condición de vacío al absoluto *(paramārtha)*.

En el *Madhyāntavibhāga,* un tratado que goza de gran autoridad en

la escuela del Yogachara, el vacío es el absoluto, en cuanto que se trata del «ámbito de las naturalezas» *(dharmadhātu)* vacío, el receptáculo de la causa material del mundo. En este vacío se sitúa la imaginación de lo irreal, que también es real; de ella emana la Originación dependiente y la dualidad irreal de sujeto-objeto; esta imaginación provee de forma o de causa formal al mundo. La filosofía es idealista por lo que se refiere a la forma y realista por lo que se refiere al contenido [88].

Los textos tántricos budistas hablan frecuentemente de la «entrada en el vacío» del yoguin que imagina en el vacío una sílaba germinal *manta*, tal como *Hūm*, imaginando luego que esta sílaba germinal se trasmuta en una determinada forma simbólica con color y figura, que a su vez se trasmuta después en el cuerpo de una divinidad [48, 82].

En el budismo mahayana hay además listas de dieciséis, dieciocho y veinte vacíos. He aquí una lista de dieciséis: 1) vacío de lo interno; 2) vacío de lo externo; 3) vacío de lo interno y de lo externo a la vez; 4) vacío de vacío; 5) vacío del objeto supremo; 6) vacío de lo condicionado; 7) vacío de lo incondicionado; 8) vacío de lo no anterior ni subsiguiente; 9) vacío de no eliminación; 10) vacío de fundamento; 11) vacío de todos los elementos; 12) vacío de las características individuales; 13) vacío de ningún soporte; 14) vacío de no sustancialidad; 15) vacío de autoexistencia; 16) vacío de no sustancialidad y de autoexistencia juntamente [48]. En estos casos, al igual que en los anteriores, el vacío significa que algo se halla ausente de un lugar. Así, cuando se contempla un vacío de lo interno, ello significa que ese lugar carece de interioridad y que está vacío. Quizá el vacío que más se menciona, de los recogidos en la lista, en los textos mahayanistas sea el «vacío de autoexistencia». El vacío es una referencia objetiva; el factor subjetivo que normalmente «ve» el vacío es, según se afirma, el «conocimiento» *(prajñā)*.

V. CONCEPTO DEL HOMBRE

1. *Creación*

El relato budista de la creación es muy antiguo; se encuentra en las escrituras pali junto a los relatos budistas del norte. Es mencionado en las tres ramas de las escrituras budistas, el Sutra, el Vinaya y el Abhidharma. Por otra parte, ciertos elementos del relato están íntimamente unidos a la metafísica budista.

En los escritos del Abhidharma, el relato aparece en la descripción de *vivarta* (diferenciación de los seres debida a la evolución de los mundos inferiores) por contraste con *samvarta* (consustanciación de los seres debida a la disolución de los mundos inferiores). En el budismo, por consiguiente, la creación implica una destrucción anterior. Hay tres causas eficientes de la destrucción periódica de las estructuras del mundo, a saber, el fuego, el agua y el viento. El fuego pone fin a un eón evolutivo al destruir todo cuanto pertenece al ámbito del deseo *(kāmadhātu)* y el primer cielo Dhyana del ámbito de la forma. El agua des-

truye aquello mismo y además el segundo cielo Dhyana. El viento destruye esto mismo y además el tercer cielo Dhyana de la forma. Sólo permanece intacto el cuarto Dhyana de este ámbito.

La secuencia de la creación, por consiguiente, puede resumirse como sigue.

1) Al iniciarse un nuevo período de evolución, mientras los mundos-receptáculos inferiores se readaptan al destino de los seres, los seres sensitivos van cayendo en los planos inferiores conforme a un proceso que habitualmente se describe como una partida del nivel que corresponde al orden divino de la Luz Clara en el segundo Dhyana (después de ser destruido por el fuego). Caen de ese mundo divino y vienen a dar en este lugar («aquí»), pasando por todos los mundos intermedios en virtud de cierto tipo de nacimiento llamado «transformación» (*upapāduka)*. Otros seres que pasan también por este modo de nacimiento son los seres infernales, los pertenecientes al estado intermedio entre la muerte y el renacimiento y los dioses. Estos «hombres del primer eón» caen a través de los mundos intermedios en el curso de unas acciones que implican, según son descritas, un deseo sobrenatural y unos goces inmediatamente experimentados. Poseen una bella forma, están «hechos de mente», son autoluminosos y se alimentan del gozo; son todo lo que desean ser. Mientras permanecían en el primer Dhyana (ámbito de Brahma), Brahma pensaba: «Yo los he creado», y ellos también pensaban: «Brahma nos ha creado». Tienen, pues, el mismo pensamiento, aunque poseen cuerpos distintos, pero ese pensamiento es engañoso.

2) Luego, sobre la superficie de la tierra, que por entonces era fluida, apareció una esencia terrena que algún ser predispuesto a la voracidad gustó con su dedo. Le agradó y comenzó a comer a boca llena. Otros seres le imitaron, y por ello dependieron cada vez más del alimento ingerido, que aún era sutil. Perdieron sus anteriores cualidades: alimentarse del gozo, poseer un cuerpo hecho de mente, etc., y sus cuerpos se fueron densificando sustancialmente. Los que menos complacencia tuvieron, conservaron su forma bella, de que estaban orgullosos. Se conocieron entonces el sol, la luna y el año. Con el tiempo se agotó aquella esencia terrena y sobre la faz de la tierra apareció una excrecencia semejante a la miel. Los seres infernales, los que permanecen en el estado embrionario y los dioses implicados en el deseo siguen teniendo el tipo de alimento sutil que no produce excrementos ni orina.

3) Más tarde se acabó aquel producto de la tierra semejante a la miel y en su lugar aparecieron unas como gachas de arroz. Los seres hubieron de alimentarse de aquel grosero manjar. Fue entonces cuando aparecieron también los caracteres diferenciales de machos y hembras, y los seres experimentaron la mutua atracción sexual y obraron en consecuencia.

4) En la última fase, según la leyenda, apareció la «propiedad privada», y cada cual tuvo su bancal de arroz. Luego empezaron los robos

y se extendió la violencia. Estos seres eligieron un juez, llamado «el gran elegido» *(mahāsammata)*, para que dirimiera las contiendas; se le entregaba una sexta parte de las cosechas de arroz a cambio de sus servicios regios para asegurar la tranquilidad. Mahasamatta fue el primer rey y dio origen a una dinastía, entre cuyos reyes fue el más importante Iksvaku, durante cuyo reinado se estableció la legislación matrimonial y surgió el clan de los Sakya, del que más adelante nacerían Gautama Buda y su hijo Rahula.

La tradición tántrica budista añade que los «hombres del primer eón» cayeron por carecer del «*samādhi* ilusorio», la concentración intensa en que las naturalezas *(dharma)* se ven como ilusorias, por lo que cayeron en el engaño de las apariencias cuando se manifestó la «esencia terrena» [88].

2. *Naturaleza del hombre*

a) *Los agregados de la personalidad y la transmigración.* El hombre consta de cinco componentes, llamados «agregados» (skandha en sánscrito), que suelen enumerarse por el siguiente orden: forma *(rupa)*, sentimientos *(vedanā)*, ideas *(samjñā)*, motivaciones *(samskāra)* y percepciones (o «conciencia objetual»; *vijñāna)*. A los cuatro últimos se alude frecuentemente como «nombre» *(nāma)* o los cuatro «nombres», por lo que los cinco agregados suelen designarse como «nombre y forma» *(nāma-rūpa)*. Buddhaghosa, en su obra *Visuddhimagga*, recoge una antigua tradición, según la cual por «nombre» se entienden únicamente los tres agregados intermedios (omitiendo «percepción»). Por «forma» se entienden los elementos (fuego, aire, agua, tierra) y sus derivados y combinaciones; «forma», en una palabra, es la materia, especialmente la materia visible, ya que «forma» es el objeto del órgano sensible del ojo. A veces, «percepción», o la «conciencia objetual», se toma como el más importante de los agregados, y en este sentido equivale a todo el grupo de dos «nombres», como en el *Ratnāvalī* (cap. I.80-81) de Nagarjuna, donde se dice que un hombre es un conjunto de seis elementos —tierra, agua, fuego, aire, espacio y conciencia—y no se identifica, por consiguiente. con ninguno de ellos en particular.

Todo el budismo admite que en estos cinco agregados de la personalidad no hay ninguna entidad permanente e inmutable. Esta tesis se enuncia a veces con la fórmula «no hay 'yo' ni 'mío' en los agregados de la personalidad». Habitualmente se supone que esta doctrina trata de oponerse a la del Atman hinduista, el alma inmortal que se identifica con el espíritu supremo del mundo, el Brahman. La metafísica budista afirma que la doctrina del «no yo» concuerda con la no menos importante de la transmigración y al mismo tiempo salva la exigencia de una rigurosa justicia en cuanto a la recompensa por las acciones realizadas. El budismo primitivo subraya la acción *(karma)* como elemento que transmigra. De hecho, este *karma* que determina el destino

después de la muerte se explica como el «acto de la mnete» deliberado. En la «Historia de Sahasodgata» se lee este versículo [84]:

«Las acciones de los 'moradores' no se pierden ni siquiera en una miríada de eones; en llegando a la plenitud y al tiempo de la muerte —ya debes saberlo—alcanzan el gozo».

El término «morador» *(dehin)* significa en el uso budista «un fluir de conciencia» *(citta-samtati)* en perpetuo cambio y lleno de impresiones *(samskāra)* impregnadas de buenas y malas acciones, que transmigra a una nueva morada mientras que el agente imaginario, el que piensa en términos de «yo» y «mío», no transmigra [80].

b) *El hombre y los otros destinos.* Según el *Vinaya-vibhanga* Mulasarvastivadin, el Buda recomendó que, en beneficio de los discípulos, se ilustrasen mediante representaciones pictóricas los cinco diferentes destinos. Según esta misma tradición, la primera de aquellas representaciones, aún en vida de Buda, fue exhibida ante el rey Udrayana, y más tarde sería llamada la «Rueda de la Vida». En su centro aparecen los tres «venenos» (el deseo, el odio y el engaño) representados por la paloma, la serpiente y el cerdo. En torno a estas figuras se alinean los cinco destinos. En el círculo exterior aparecen las doce formas de la Originación dependiente, simbólicamente representadas [84]. Mediante las teorías del alimento, del placer y del dolor, y de la posibilidad del sendero budista, se exponen algunos modos en que el hombre contrasta con los otros destinos. Los hombres se diferencian de las seis clases divinas del ámbito del deseo en que los primeros subsisten a base de un alimento grosero, mientras que los dioses viven de un alimento sutil. El ojo divino supera asimismo al ojo humano. Asanga menciona en el *Vastu-Samgrahanī* que los dioses del tercer Dhyana gozan de un placer completo, es decir, no diluido, y que los seres infernales están sometidos a un dolor absoluto. Los animales, los espíritus hambrientos y los dioses del ámbito del deseo tienen a la vez placer y dolor. A partir del cuarto Dhyana, ascendiendo a través del ámbito de los informes, ya no hay ni placer ni dolor. Además, los hombres se diferencian de los animales por poseer el rasgo de la compasión *(karunā)*, la capacidad de ponerse al servicio de los demás, según el *Sisyalekhā* de Chandragomin (versículo 101).

Pero en lo que más se diferencia el destino humano de los otros es en la posibilidad de seguir el sendero. Los budistas creían, conforme a su peculiar concepto de la transmigración, que el flujo de la conciencia podía transferirse a otros destinos además del humano, mientras que la entrada en el sendero aseguraba un posterior renacimiento en una familia humana. Estas teorías quedan resumidas en la doctrina de los ocho «momentos» *(aksana)* desfavorables para escuchar la Ley budista, que son enumerados en la «Epístola Amistosa» de Nagarjuna: 1) apego a las visiones perversas; 2-4) modos de ser propios de los animales, espíritus hambrientos y seres infernales; 5) una época en que no hay proclamación del Jina (Buda); 6) vivir fuera de los límites (es decir,

fuera del «País Medio»); 7) deficiencia de los órganos de los sentidos; 8) vivir entre los dioses que más han vivido [89]. Estos «dioses que más han vivido», según el *Astāksanakathā* de Asvaghosa, son los dioses del Gran Fruto, del cuarto Dhyana, que están «desprovistos de ideas» en virtud de la cesación de la conciencia y los elementos mentales [80].

c) *El embrión de Tathagata.* Un grupo de escrituras mahayanistas, llamadas obras del Tathagatagarbha—una de ellas lleva este mismo título—, establece la teoría de que cada ser sensitivo lleva oculto en el flujo de la conciencia el embrión *(garbha,* que a veces se traduce por «vientre» en este contexto) o elemento del Tathagata, llamado «prosapia enjoyada». El tratado conocido bajo el título de *Ratnagotravibhaga* resume estas teorías y las integra en la doctrina budista [74]. La idea fundamental es que un ser no puede alcanzar la Iluminación a menos que se le ofrezca tal posibilidad: un efecto depende de una causa. Esta causa, se afirma, es un elemento—la verdadera mente o verdadera naturaleza—que se ha visto oscurecida por los elementos contaminantes que se le han apegado en el fluir de la conciencia. Estos elementos contaminantes son ante todo el deseo, el odio y el engaño. Esta tesis se apoya en una antigua doctrina controvertida, según la cual «la mente es intrínsecamente pura» [5].

La obra cumbre de Asanga, el *Samdhinirmocana-sūtra,* no utiliza el término «Tathagatagarbha», aunque el *Lankāvatārasūtra* lo emplea como sinónimo de *ālayabijñāna,* tan fundamental en la postura de Asanga, al paso que—y es interesante notarlo—el *Ratnagotravibhāga* emplea el término «Tathagatagarbha», pero no *ālayavijñāna.* La teoría de que este embrión del Tathagata posee, aunque sólo sea potencialmente, las treinta y dos características y las ochenta marcas menores de un Buda sugiere que, en esta tradición, el título «Tathagata» pertenece a cualquier cuerpo de Buda al que se atribuyan estas características corporales, normalmente el Sambhoga-kāya.

El *Lankāvatāra-sūtra* afirma que algunos seres carecen de la naturaleza de Buda; se les atribuye el nombre de *icchantika* [72].

3. *Camino de salvación*

a) *Camino de salvación del Buda.* Según las leyendas budistas, Gautama contempló a las puertas de su capital, Kapilavastu, cuatro visiones sucesivas: un anciano, un enfermo, un muerto y un venerable monje. Estas visiones suscitaron en el Bodhisattva el deseo de emular al monje. Cuando retornó a la pompa de su palacio, una doncella *kshatriya,* llamada Kisa Gotami, se llenó de gozo al contemplar desde el techo del palacio la belleza y la gloria del príncipe, y pronunció estas palabras:

«Feliz, en verdad, es la madre,
feliz, en verdad, es el padre,
feliz, en verdad, es la esposa
que tiene semejante esposo».

La palabra que significa «feliz» en el texto pali es *nibbuta*. Cuando el príncipe escuchó lo que decía la doncella, tomó aquella palabra no sólo en su significado secular de «feliz», sino también en el religioso de «extinguido», ya que es además una forma adjetival de *nibbāna (nirvāna* en sánscrito), que significa «extinción». El Bodhisattva asintió en su interior a lo que decía la doncella, y luego se preguntó: «¿Qué tiene que extinguirse para que el corazón sea feliz?» Y decidió: «Cuando el fuego de la pasión se ha extinguido, es feliz; cuando el fuego de la ilusión se ha extinguido, es feliz; cuando el orgullo, las falsas opiniones, los deseos y los dolores se han extinguido, es feliz. Ella me ha enseñado una buena lección, ya que busco la extinción *(nirvāna)*. Desde hoy mismo he de renunciar a la vida del hogar y dejar el mundo para buscar el nirvana. Sea éste su premio por lo que me ha enseñado». Entonces envió a la doncella su precioso collar de perlas (una acción religiosa de presentación ante el *guru)*, pero ella confundió el significado del regalo y creyó que el príncipe le declaraba su amor (interpretación secular de aquel gesto) [78].

Después de seis años de estudio bajo la dirección de los maestros y habiendo practicado una estéril ascética, adoptó un camino medio. Sumido en meditación en la «terraza de la Iluminación», bajo una higuera, alcanzó la Iluminación incomparable. Las tradiciones están de acuerdo en que las cuatro Meditaciones *(dhyāna)* le sirvieron como fase preparatoria para la Gran Iluminación [6]. El mismo explicó a sus discípulos que la había alcanzado sin depender de ningún maestro. Sus últimas palabras fueron: «Y ahora, oh monjes, os voy a dejar. Todas las cosas compuestas son transitorias. Procurad vuestra salvación con diligencia». Al pasar de esta vida, logró el Parinirvana.

b) *Las tres instrucciones.* La famosa obra del budismo en pali, el *Camino de la Purificación (Visuddhimagga)* de Buddhaghosa, está dividida en tres secciones conforme a las tres instrucciones expuestas en el Samyutta-Nikaya (I. p. 13):

«El sabio que, firmemente asentado en la moral, cultiva la conciencia y el conocimiento, el monje ardiente y prudente, ése podrá desenredar esta madeja» [58].

Asanga, en su *Yogācārabhūmi,* en la sección llamada *Cintāmayī bhūmi,* explica que la primera instrucción, la correspondiente a la moral, comprende seis aspectos: el monje 1) permanece con la moral; 2) se refrena mediante el voto de Pratimoksa; 3) está en posesión de la buena conducta; 4) está en posesión del recurso legítimo; 5) mira con temor hasta los pecados más leves; 6) acepta y aprende el punto de instrucción *(siksāpada)*. Cuando se domina ya la primera instrucción, es el momento de pasar a la segunda, la de la conciencia o instrucción mental, resumida en cuatro meditaciones, relacionadas con el mito de los cuatro cielos Dhyana, y la llamada «recto habitar en *samādhi*», tal como se presenta en una antigua formulación budista:

«Habiendo abandonado las contaminaciones principales y las secun

darias de la mente, así como los cinco estorbos (deseo sensual, mala voluntad, apatía y somnolencia, divagación y añoranza, y duda), entonces:

1) Libre de los deseos, libre de las naturalezas pecaminosas y contrarias a la virtud, con la concepción general y la concepción específica, habiendo alcanzado la Primera meditación, mora en el gozo y en el placer que produce la liberación (de las cosas antes dichas).

2) Después de aligerar la concepción general y la específica, una vez purificado interiormente y habiendo logrado que el fluir de la conciencia se concentre en un punto y una vez alcanzada la Segunda meditación, mora en el gozo y el placer que surgen del *samādhi* libre de la concepción general y específica.

3) Después de volverse desapasionado con respecto al gozo, permanece indiferente. Lúcido y consciente experimenta el placer por medio del cuerpo, justamente como aquél de quien el Noble dice: 'Indiferente y lúcido, mora en el placer'. Habiendo alcanzado la Tercera meditación, permanece libre del gozo.

4) Habiendo eliminado a la vez el placer y la aflicción, habiendo desaparecido también su anterior satisfacción e insatisfacción, habiendo alcanzado la Cuarta meditación, mora en la pureza de la indiferencia y la lucidez libre tanto del placer como de la aflicción».

Y a continuación se ocupa de la tercera instrucción, la relativa al Discernimiento, en que se trata de realizar cada una de las cuatro Nobles Verdades en sus cuatro aspectos, a saber, la Verdad del Dolor, con los aspectos de transitoriedad, dolor, vacío y no yo; la Verdad de la Fuente (del dolor) con los aspectos de causa, fuente, producción y condición; la Verdad de la Cesación (del dolor) con los aspectos de cesación, calma, excelencia y término; la Verdad del Sendero (que lleva a la cesación del sufrimiento) con los aspectos de sendero, método, proceso de realización y modo de liberación [87]. Puesto que Asanga se adhiere a las doctrinas de la secta posterior Mahisasaka, toma la segunda instrucción en el sentido de una enseñanza sobre el camino mundano, y la tercera como enseñanza en el camino supramundano. Sin embargo, las distintas sectas budistas no coinciden en la manera de interpretar la terminología de «mundano» *(laukika)* y «supramundano» *(lokottara)*.

El desarrollo de la formación mental era conocido desde los tiempos antiguos como Quietud *(samatha* en pali, *śamatha* en sánscrito) y el desarrollo del conocimiento como Clara Visión *(vipassanā* en pali, *vipasyanā* en sánscrito). Con el tiempo se establecieron varios procedimientos para alcanzar la Quietud de la mente, dándose los mayores contrastes entre los adoptados por los monjes y los peculiares del tantrismo. También surgieron importantes diferencias con respecto al procedimiento de la Clara Visión. Su primera forma parece haber sido la contemplación de los cinco agregados de la personalidad como vacíos de yo y de todo cuanto pertenece al yo, o la contemplación de los

aspectos de las cuatro Nobles Verdades. Entre los aspectos de la Noble Verdad del Dolor, el conjunto de las tres «marcas características» —transitoriedad, dolor y no yo—constituye un objeto destacado de la Clara Visión en el budismo primitivo [53]. Más tarde surgieron las contemplaciones de los diversos vacíos, especialmente al estilo del análisis dialéctico de Nagarjuna, en el «Sutra del Corazón» *(prajñāpāramitāhridaya)* y al del análisis de Asanga conforme a la característica intrínseca y la característica general (prácticamente, el Abhidharma). Además, entre las seis perfecciones del sendero del Bodhisattva *(infra)*, la formación para la Meditación *(dhyāna)* y para el conocimiento *(prajñā)* son, respectivamente, el camino para la Quietud y para la Clara Visión.

Ciertas meditaciones bien definidas reciben el nombre de «moradas». La Noble Morada *(ārya-vihāra)* es la morada del vacío, la morada libre de imágenes, libre de intenciones, del equilibrio de la cesación. Las tres primeras son bien conocidas en su calidad de puertas de la liberación [58]:

«Todo el que lleno de determinación considera todo lo constructo como transitorio es el que alcanza la Liberación sin imágenes; todo el que lleno de tranquilidad considera todo lo constructo como dolor es el que alcanza la Liberación de la carencia de intenciones; todo el que lleno de conocimiento considera todo lo constructo como vacío es el que alcanza la Liberación del vacío».

Además de la Noble Morada está la Divina Morada *(diva-vihara)*, que es la morada de los cuatro Dhyanas y del ámbito de lo informe. Está también la Sublime Morada *(brahma-vihāra)*, que es la morada en amistad *(maitrī)*, compasión *(karunā)*, gozo complaciente *(muditā)* e indiferencia *(upeksā)* [87].

c) *Las treinta y siete naturalezas conducentes a la Iluminación.* Hacia el principio del *Srāvakabhūmi*, Asanga explica como sigue la forma en que surge el Buda:

«Algunos individuos de este mundo generan buena voluntad y el deseo de hacer bien a los seres sensitivos. Después de tres eones inconmensurables llenos de mil dificultades y una vez que han alcanzado mérito *(punya)* y conocimiento *(jñāna)*, adquieren su último cuerpo ordinario y ocupan su sitio en la terraza de la Iluminación. Eliminados los cinco impedimentos, estabilizan firmemente su mente en las cuatro posiciones de la Atención. Contemplan las treinta y siete naturalezas conducentes a la Iluminación y alcanzan, de manera manifiestamente completa, la Iluminación completa incomparablemente justa. De esta forma se produce la 'aparición de los Budas'. Más aún, ésta es la única forma en que, en el pasado, en el presente y en el futuro, surge todo Buda Bhagavat».

También la tradición budista pali considera las treinta y siete naturalezas como una enumeración importante que abarca la nomenclatura principal del sendero budista. Sin embargo, ésta y otras tradicio

nes distintas de la de Asanga no presentan esta lista como una enumeración de los elementos esenciales que se dieron en el proceso a través del cual Gautama alcanzó la Iluminación, sino que más bien pretenden ser otras tantas orientaciones para los candidatos posteriores. Estas treinta y siete naturalezas son las cuatro posiciones de la atención, las cuatro ejercitaciones justas de la eliminación, las cuatro bases del poder mágico, las cinco facultades, los cinco poderes, los siete miembros de la iluminación y el noble sendero de las ocho facetas. Algunos de estos temas coinciden en parte unos con otros, y entre ellos hay varios que se consideran de mayor importancia con vistas a una ampliación explicativa.

1) Posiciones de Atención. Generalmente se entiende por atención la capacidad de sujetar la mente a un solo objeto de meditación y la de hacer que la mente retorne a ese objeto después de una falta de divagación [80].

En la tradición del Abhidharma, las cuatro posiciones de Atención son los antídotos de los cuatro engaños, a saber: la atención con respecto a los cuerpos es el antídoto del engaño consistente en considerar puro lo que es impuro; la atención con respecto a los sentimientos es el antídoto del engaño de que el dolor es la felicidad; la atención con respecto a las ideas es el antídoto del engaño de que lo transitorio es permanente; la atención con respecto a las naturalezas mentales es el antídoto del engaño de que el no yo es el yo [45].

En la tradición del Maitreya, representada por el *Madhyānta-vibhāga* de Asanga (cap. IV), las cuatro posiciones de atención son la condición para entender las cuatro Nobles Verdades, es decir, que en virtud de la atención de los cuerpos, sentimientos, ideas y naturalezas mentales se comprenden respectivamente la Verdad del Dolor, la Fuente del Dolor, la Cesación de la Fuente y el Camino conducente a la Cesación.

2) Las cuatro Ejercitaciones justas de la Eliminación. Coinciden aproximadamente con el «Esfuerzo Justo», el sexto miembro del Noble Sendero de ocho aspectos.

3) Las cuatro Bases del Poder Mágico. Según el *Srāvakabhumi*, «...llamada 'base de poder mágico acompañado del ejercicio tendente a eliminar la motivación del *samādhi* de anhelo'; llamada 'base de poder mágico acompañada del ejercicio tendente a eliminar la motivación del *samādhi* de esfuerzo, ideación y análisis'» [87].

4) Las cinco facultades y las cinco capacidades. La lista es idéntica para facultades y capacidades. Según la tradición de los comentarios del *Sūtrālamkāra*, están, ante todo, las facultades, que después, en las diversas etapas del sendero que aún están expuestas al dominio de las fuerzas contaminantes, demuestran su capacidad para contrarrestar las contaminaciones. Las cinco se enumeran así:

1. Cuatro tipos de fe con conocimiento, en relación con el Buda, el Dharma, el Shamga y las normas morales gratas a los nobles [45].

2. Esfuerzo, equivalente a las cuatro ejercitaciones rectas de **eliminación.**
3. Atención, equivalente a las cuatro posiciones de atención.
4. *Samādhi,* equivalente a las cuatro Meditaciones *(dhyāna).*
5. Conocimiento *(prajñā),* equivalente a las cuatro Nobles Verdades.

Mediante el culto asiduo y la repetición de estas cinco facultades y capacidades se desarrollan las raíces de la virtud conducente a la penetración—débil, mediana o grande—como sigue: fervor, cumbres, paciencias concordes con la verdad y supremas naturalezas mundanas [87]. Hay diversas explicaciones en torno a los cuatro grados conducentes a la penetración *(nirvedha-bhāgīya).*

Según el *Abhidharmakosa* de Vasubandhu, los cuatro grados sólo pueden ser practicados por seres situados en el ámbito del deseo. El fervor procede de la contemplación prolongada de las cuatro Nobles Verdades con sus dieciséis aspectos; por cumbres se entiende la más excelsa realización de esos dieciséis aspectos. Estos mismos promueven la paciencia con respecto a los *dharmas* (los mismos dieciséis, pero especialmente el dolor), mientras que las supremas naturalezas mundanas quedan limitadas a los cuatro aspectos de la primera Noble Verdad. El *Abhidharmakosa* observa que tanto hombres como mujeres pueden emprender el camino de los cuatro grados que llevan a la penetración, pero que cuando una mujer domina las supremas naturalezas mundanas pierde sus seis atributos femeninos y se convierte en «macho» [45].

El Prajñaparamita de «los veinticinco mil» y su *Abhisamayālamkāra* explican sumariamente los cuatro grados como sigue: cuando un Bodhisattva comprueba oscuramente que no hay yo, sino únicamente la conciencia que capta lo externo, se encuentra en el estado de fervor. Siguiendo adelante, y conforme crece su conocimiento y se desvanece la imagen de lo externo, se halla en las cumbres. Cuando desaparece la realidad del mundo exterior, quedando la «sola conciencia», ha alcanzado la paciencia y está ya libre del renacimiento en los cuatro destinos malos. Finalmente, cuando el Bodhisattva advierte también la irrealidad de la conciencia perceptiva, ha alcanzado las supremas naturalezas mundanas y, aunque aún no es santo, este *samādhi* le conduce sin interrupción a un estado en que ya puede contemplar las naturalezas supramundanas y en el que podrá ser ya santo [22, 62].

Sthiramati, en su comentario al cap. XIV del *Sūtrālamkāra,* explica estos cuatro estados de *yoga* como sigue: 1) en el estado de fervor se comprenden los nombres y las ilusiones; 2) en el momento de las cumbres se entiende que lo material es ilusorio; 3) en el momento de la paciencia se comprende la cosa objetiva sin aprehender(la); 4) en el momento de las supremas naturalezas mundanas se comprende también la perceptividad (subjetiva) sin aprehender(la).

Estos cuatro pasos son incluidos por Sthiramati en el sendero de

la formación *(prayoga-mārga)*, y también pueden ser entendidos como una muerte simbólica preparatoria para la vida embrionaria de Bodhisattva [88].

5) Los siete Miembros de Iluminación. El *Srāvakabhūmi* de Asanga afirma que cuando se han alcanzado las supremas naturalezas mundanas, luego se pasa a las naturalezas supramundanas, que son los siete miembros de la iluminación: catarsis, *samadhi* e indiferencia, en la categoría de quietud; análisis de la doctrina, esfuerzo y gozo, en la categoría de la clara visión; finalmente, atención en ambas categorías. Esto concuerda razonablemente con el *Abhisamayālamkāra* (IV.8): «Mediante las veinte marcas de quien se funda en fervor, cumbres, paciencia y supremas naturalezas mundanas, éste no se aparta de la iluminación». Asanga prosigue diciendo que al alcanzar los siete miembros se hace posible contemplar el Noble Sendero de ocho aspectos.

Es interesante observar que los siete, en el orden habitual de atención, análisis de la doctrina, esfuerzo, gozo, catarsis, *samādhi* e indiferencia, fueron recomendados por el Maestro para sanar a los monjes y expulsar sus enfermedades [21].

6) El Noble Sendero de ocho aspectos. La antigua descripción del Sendero, la cuarta Verdad, es como sigue [60]:

1. Recto conocimiento, especialmente de las cuatro Nobles Verdades; de las acciones buenas y malas (tres del cuerpo, cuatro de la palabra y tres de la mente); de la vaciedad de los cinco agregados de la personalidad, en cuanto que carecen de yo y de lo que pertenece al yo; de los restantes axiomas del budismo, tales como la doctrina de la Originación dependiente.

2. Recta concepción, que se halla libre de las tres acciones malas de la mente (deseo, mala voluntad, crueldad).

3. Recta palabra, que está libre de las cuatro acciones malas de la palabra (mentira, chismes, lenguaje duro, charla insustancial).

4. Recta acción corporal, que se halla libre de las tres malas acciones del cuerpo (matar, robar, tener relaciones carnales ilegítimas).

5. Rectos medios de vida, en que se evitan los oficios vedados al discípulo (comercio de armas, de seres vivos, de carne, de bebidas embriagadoras y de venenos).

6. Recto esfuerzo, para impedir o detener la aparición de cosas malas; para vencer el mal que ya ha aparecido; para procurar los estados buenos o de plenitud que aún no han aparecido; para conservar la plenitud que ya ha surgido.

7. Recta atención, en cuatro posiciones, concretamente, en relación con los cuerpos, los sentimientos, las ideas y las naturalezas mentales.

8. Recta concentración, que exige centrar el pensamiento en un solo objeto virtuoso, y que puede ser de dos tipos: la triple concentración (el estado de hallarse casi en uno de los niveles de estabilización del ámbito de la forma y de lo informe) y la concentración perfecta (el estado de hallarse estabilizado en uno de esos tres niveles).

El Noble Sendero de ocho aspectos se formula a veces también en términos de las tres instrucciones: 1) el método Theravada: la instrucción de conocimiento incluye la Recta Concepción y el Recto Conocimiento; la instrucción de la moral comprende el Recto Esfuerzo, la Atención y la Concentración [60]; 2) el método de Asanga: el grupo del conocimiento incluye el Recto Entendimiento, la Recta Concepción y el Recto Esfuerzo; el de la moral incluye la Recta Palabra, la Recta Acción y los Rectos Medios de vida; el de la formación mental incluye la Recta Atención y la Recta Concentración [87].

d) *Grados de santificación.* El budismo tradicional consideraba que el sendero se concretaba en las distintas clases de vidas; en consecuencia, clasificaba a los nobles *(ārya)* que siguen sus respectivos senderos en cuatro categorías con sus correspondientes frutos: 1) primer sendero: el que ha entrado en la corriente tiene como fruto el renacer a lo sumo siete veces; 2) segundo sendero: el que aún tiene que vivir una sola vida tiene por fruto que retornará una vez más y pondrá fin al dolor; 3) tercer sendero: el que ya no tendrá que retornar de nuevo tiene por fruto, por orden descendente de su facultad, *parinirvāna* en el estado intermedio (en la Morada Pura), *parinirvāna* después del nacimiento, *parinirvāna* que no requiere instigación, *parinirvāna* que requiere instigación o migración a lo alto *(urdhvamsrotāh)*, hacia los Dioses sublimes; 4) cuarto sendero: corresponde al estado de *arhat* y tiene por fruto el ser liberado en virtud de la fe *(sraddhādhimukta)* o liberado por el conocimiento *(prajñādhimukta)* de la tenebrosidad de la contaminación *(klesa-āvarana)* o liberado tanto de la tenebrosidad de la contaminación como de la tenebrosidad del equilibrio *(samāpatti-āvarana)* [58, 87].

e) *Los Cinco Senderos y los Diez Estados de Bodhisattva.* En el budismo Theravada no se encuentra la terminología de los «cinco senderos» *(pañcamārga)* ni de los «diez estados» *(dasabhūmi)*. Este tipo de explicaciones se desarrolló gradualmente en las sectas rivales del Theravada, y con el tiempo serían adoptadas por el budismo mahayana. Según esta teoría, el Bodhisattva que habría de convertirse en Gautama Buda había venido acumulando méritos y conocimiento a lo largo de los tres eones incalculables hasta que nació como hijo del rey Suddhodana. En el resumen de Mkhas grub rje se dice: «Completó el primer eón incalculable mientras seguía el sendero de adquisición y de formación. Completó el segundo entre la primera y la séptima etapas. Completó el tercero durante tres etapas, la octava, la novena y la décima» [48].

Las etapas de adquisición *(sambhāra-mārga)* y formación *(prayoga-mārga)* son los dos primeros de los cinco senderos, mientras que los otros tres son el sendero de la visión *(darsana-mārga)*, el sendero de la contemplación intensa *(bhāvanā-mārga)* y el sendero más allá de la formación *(asaiksa-mārga)*. Estos senderos fueron formulados por las escuelas Abhidharma de Sarvastivadin y más tarde reelaborados por la tradición del *Abhisamayālamkāra* del budismo Prajñaparamita, en el sentido de que eran aplicables, con explicaciones un tanto diferentes en

cada caso, a los Sravakas, Pratyekabuddhas y Bodhisattvas, que se suponen pertenecientes a tres familias *(gotra)* distintas que desarrollan sus propias iluminaciones *(bodhi)*. El tema general de los cinco senderos para las tres clases es elaborado muy minuciosamente en el *Abhisamayālamkāra* y sus comentarios [62]. El «Sutra del Loto» niega la existencia de las tres familias al establecer su doctrina del «Vehículo único» *(ekayāna)*.

El *Mahāvastu*, texto del Mahasamghika, contiene la teoría de las «diez etapas». Ciertas escrituras mahayanistas, por su parte, suelen describir el avance del Bodhisattva no en términos de cinco senderos, sino de diez etapas. La más famosa exposición de esta teoría constituye el tema del *Dasabhūmika-sūtra*. Al mismo tiempo, las diez etapas que aparecen en el *Ratnāvalī* de Nagarjuna coinciden con el *Madhyamakāvatāra* de Chandrakirti, al que además parecen haber servido de base. El *Samdhinirmocana-sūtra* presenta la teoría de las diez etapas en conexión con las moradas *(vihāra)* correspondientes. Asanga elabora más ampliamente las breves indicaciones de este *sūtra* en su *Bodhisattvabhūmi* [17].

En el budismo indio tardío se intentó combinar las explicaciones de los cinco senderos y las de las diez etapas en una formulación escolástica. Las primeras sugerencias en este sentido aparecen en el *Mahāyāna-Sūtrālamkāra* (cap. XIV de la edición del texto sánscrito) que equipara la primera etapa al sendero de la visión y las restantes nueve etapas al sendero de la contemplación intensa. Con esto, el último sendero, el que se sitúa más allá de la formación, equivale a la etapa de Buda, que a veces es considerada la séptima.

Los nombres de las diez etapas, según el *Dasabhūmika-sūtra*, son: 1) gozo; 2) inmaculada; 3) iluminante; 4) ardiente; 5) invencible; 6) aparente; 7) alcance; 8) inmóvil; 9) sabiduría perfecta; 10) nube de Doctrina. En la teoría de las etapas del Bodhisattva, según este *sūtra*, el Bodhisattva practica diez perfecciones en cada etapa; de las diez insiste más en una conforme al orden de cada etapa sucesiva. A las seis perfecciones ya conocidas (Don, Moral, Paciencia, Esfuerzo, Meditación y Discernimiento), este sistema añade otras cuatro llamadas Medios hábiles, Voto, Potencia y Entendimiento. Según esto, en la primera etapa se insiste en Don y en Entendimiento al alcanzar la décima. Chandrakirti, siguiendo este principio en su *Madhyamakāvatāra*, expone la perfección de Discernimiento como equivalente a la filosofía del Madhyamika en el amplio capítulo VI.

Las tres etapas más dramáticas son la primera, la octava y la décima. La primera etapa es importante como equivalente del «sendero de la visión», aquel de los cinco en que predomina el Don, con que inician su maduración los seres sensitivos. El *samādhi* recibe el nombre de «Despliegue honorable de León» *(Simhavijrimbhita)* [1]. El individuo ha pasado a ser ya un santo. Según el capítulo «Bodhipaksya» del *Sūtrālamkāra* (versículos 58-61 y comentario de Sthiramati), en esta etapa el

Bodhisattva cuenta ya con las siete ramas de la iluminación que pueden compararse con las siete joyas de un emperador universal (*cakravartin*): 1) atención (la joya de la rueda); 2) análisis de la doctrina (la joya del elefante); 3) esfuerzo (la joya del caballo); 4) gozo (la joya de la gema imperial); 5) catarsis (la joya de la mujer); 6) concentración (la joya del tesorero); 7) indiferencia (la joya del ministro de la guerra).

Una vez alcanzada la octava etapa, el Bodhisattva no puede volverse atrás, pues, de hecho, ya no se aparta de su objetivo de la iluminación completa. Ary-Vimuktisena da la razón de que en ese punto adquiere el «samadhi de lo ilusorio» *(māyopama-samādhi)* en que las naturalezas mentales se ven como una ilusión; éste es el «*samādhi* del no caer», que impide una caída a semejanza de la que se expone en la tradición tántrica de la creación (cf. p. 430, *supra)* [64].

Esto explica también los pasajes en que se dice que el Bodhisattva tiene ahora «paciencia con las naturalezas mentales no originadas» *(anutpattikadharmaksānti)* en el fluir del *dharma,* instruido por los Budas *(Dasabhūmika-sūtra)* y que mora allí sin esfuerzo alguno *(Bodhisattvabhūmi).* Abhayakaragupta menciona que allí obtiene el Bodhisattva el «ojo de Buda» y las seis facultades supernormales que son llevadas a su perfección en la «etapa de Buda» [1]. En textos que utilizan la terminología del Yogachara, el Bodhisattva vive con un «cuerpo hecho de ente» sobre el círculo en torno *(parāvritti)* a la base del conjunto de las ocho percepciones. El *Lankāvatāra-sūtra* dice que este cuerpo maravilloso es como una corriente de sueños. Es habitual enseñar que el círculo en torno a la base del *ālaya* o conciencia retenida produce el «conocimiento especular» *(ādarsa-jñāna).* El maestro del Zen Shoju Rojin dice: «... en el momento en que abres brecha en la tenebrosa caverna de la octava conciencia, o conciencia de Alaya, brilla inmediatamente la preciosa luz de la gran sabiduría especular perfecta. Pero lo más maravilloso es que la luz de la gran sabiduría especular perfecta es negra como la laca» [55].

En la décima etapa, el Bodhisattva es iniciado como «Rey de la Ley de los Tres Mundos». Ya es un Buda, aunque no un Buda completo. Forma parte de la comitiva del Sambhoga-kaya en el cielo Akanistha situado en la cumbre del ámbito de la forma». Según las doctrinas de la «escuela Paramita», al completar la décima etapa se produce en la corriente de la conciencia el conocimiento final, llamado «conocimiento al final de la corriente», así como el «samadhi diamantino». A esto sigue inmediatamente el «segundo instante» de realización, consistente en obtener a la vez el Dharma-kaya y el Sambhoga-kaya [48].

f) *El Sendero rápido y el Sendero gradual.* Los anteriores senderos se basan en la premisa de que es preciso atenerse a un camino ascético gradual, al que sigue la consecución rápida de la Iluminación, que a su vez puede estructurarse también conforme a un modelo gradual. Pero en la India budista, en China y el Tibet se han dado tendencias extremistas según las cuales es preciso alcanzar instantáneamente los más altos objetivos. Más aún, los ejercicios graduales serían vanos, ya que estarían

fundados en la ilusión fenoménica de que algo se va produciendo. En la India no faltaron quienes dijeran que la única perfección exigida era la del Discernimiento *(prājñāparamitā)*, que «ve» el vacío *(sūnyatā)* a través de la no aprehensión de las naturalezas *(dharma)*; se pueden, por consiguiente, desechar los medios *(upāya)* consistentes en las restantes perfecciones, empezando por el Don. En otros casos se afirma que tanto las obras buenas como las malas conducen al renacimiento en el ámbito de la tristeza, de forma que es preciso elevarse «por encima de *karma* (acción)» mediante la inacción. En China, algunas sectas extremistas del budismo Ch'an propugnaban el método de la entrada instantánea en la Iluminación, y lo mismo hacían, hasta cierto punto, los adeptos de la secta tibetana Rdzogs chen. El «concilio de Lhasa» (más bien, Bsam-yas) estuvo motivado por las divergencias entre la India («entrada gradual») y China («entrada instantánea») [18, 80, 81].

Algunas de estas disputas tuvieron por base ciertos malentendidos. Lo cierto es que negar la validez de la acción con vistas al logro de la Iluminación es tanto como descartar el mismo camino, un elemento básico del budismo desde sus orígenes. Sin embargo, tanto el budismo tántrico como el no tántrico tienen su propia versión de la «rapidez».

En el budismo mahayana, la rapidez consiste en seguir el sendero supramundano o las diez etapas del Bodhisattva, comenzando por la posesión de los miembros de iluminación. La rapidez se relaciona entonces con el Esfuerzo *(vīrya)*, comparable con la joya del caballo. Se afirma que este Esfuerzo tiene por base el Anhelo *(chanda)*. Pero Anhelo, a su vez, se identifica con Fe *(adhimukti)*, como afirma Santideva en el *Bodhicaryāvatāra* (VII.39-40A).

«Por culpa de mi falta de anhelo (= fe) hacia el Dharma en la anterior y en la presente vida, surgió una miseria como ésta. ¿Quién abandonaría el anhelo del Dharma? El anhelo (= fe), ha declarado el Muni, es la raíz de todas las virtudes» [80].

Por otra parte, el *sūtra* mahayanista llamado *Srīmāladevīsimhanāda* establece que hay tres verdaderos discípulos del Buda; el tercero de ellos es «aquel hijo de la familia o hija de la familia que se esfuerza por lograr el conocimiento del Dhrama profundo por sí mismo, pensando: 'Puede que no llegue a conocerlo; este significado sólo puede ser comprendido por el Tathagata mismo'; de esta forma, al tener al Señor en su mente consigue la presencia mental del Señor». Se afirma aquí que la profunda humildad en la fe consigue rápidamente hacer efectiva la presencia del Señor. Esta idea pesó mucho en el budismo chino-japonés.

También el tantrismo es un sendero rápido en el sentido de que pretende señalar el camino hacia la perfecta condición de Buda a lo largo de una sola vida en contraste con los «tres incalculables eones» antiguos. En este caso la teoría es que si alguien se asocia a los tres «secretos» del Buda, es decir, a su Cuerpo, su Palabra y su Mente, por medio del gesto *(mudrā)*, los conjuros *(mantra)* y la concentración *(samādhi)*, entonces las rutas del hombre están libres de interferencias y mutuas anulaciones,

de forma que todo el ser se siente llevado hacia el fin propuesto de lograr la iluminación, si realmente es este fruto supremo, no un fruto mundano consistente en poderes ocultos, lo que se pretendía lograr. Para ello habrá que buscar un *guru* experto, al que se da el nombre de «maestro diamantino» *(vajrācārya)*, servirle y ofrecerle los regalos adecuados, pedirle las iniciaciones *(abhiseka)* que hacen madurar el flujo de la conciencia, y hacer los votos. Los frutos mundanos y supramundanos se hacen asequibles mediante la veneración de la divinidad *(devapūjā)* y del *guru (gurupūjā)* [48].

Todo lo anterior se refiere a la técnica del sendero. Se pueden hacer también algunas reflexiones acerca de las personas que lo recorren. Desde los comienzos del budismo las personas se dividieron en dos grupos: las que poseen órganos sensitivos débiles *(mridvindriya)* y los que poseen órganos sensitivos agudos *(tīksnendriya)*. Se dan normas para ambos grupos. En el primer caso, cuando no se ha alcanzado el Dhyana básico, la facultad supernormal resulta lenta y penosa, pero cuando se ha alcanzado, resulta lenta y agradable. En el segundo caso, cuando no se ha alcanzado el Dhyana básico, la facultad supernormal es rápida y penosa, pero cuando se ha alcanzado, resulta rápida y placentera [87]. En la práctica, la diferencia se establece entre el candidato ordinario y el superior, y se afirma que el sendero rápido corresponde al candidato superior.

g) *El voto y las perfecciones del Bodhisattva* [80]. Para seguir las etapas graduales del sendero—aunque éste se estime rápido—del Bodhisattva, es preciso que el individuo se forme el Pensamiento de Iluminación, primero como una aspiración y luego como un voto. Se establecen ciertas condiciones preliminares: 1) ha de pertenecer a esta familia; 2) ha de ser llevado de la mano por guías espirituales («amigos virtuosos»); 3) ha de sentir compasión hacia todos los seres vivos; 4) ha de sentir gusto por las austeridades. Por otra parte, ha de poseer alguno o algunos de los poderes que facilitan la formación de este Pensamiento: 1) su propio poder, en virtud del cual aspira a la iluminación perfecta por sus propias fuerzas (o carácter); 2) el poder de otro, cuando trata de alcanzar el fin propuesto gracias a las fuerzas ajenas; 3) el poder de una causa (profunda), cuando se forma el Pensamiento simplemente por escuchar en la vida presente las alabanzas del Buda y de los Bodhisattvas, en razón de haber cultivado anteriormente el Gran Vehículo; 4) el poder de la praxis, en la cual ha venido siguiendo desde mucho tiempo atrás un sendero de la virtud, ha buscado el trato de personas dotadas de mente elevada y ha prestado atención a la Ley. Si la persona se halla cualificada de este modo, se le propone una ejercitación religiosa para que consiga disponer adecuadamente su espíritu. En el Tibet se puede elegir entre dos tipos de ejercitaciones, uno transmitido por Atisa y el otro propuesto por Santideva en sus dos obras *Siksāsamuccaya* y *Bodhicaryāvatāra*.

1) Preceptos de Atisa sobre las «siete causas y los efectos». El can-

didato 1) reflexiona sobre la «ternura» de su madre al atenderle cuando se hallaba desamparado, y en que todos los seres sensitivos le han servido como si fueran su madre en las vidas pasadas; 2) esta reflexión hace surgir la «gratitud»; 3) de la gratitud brota el «amor»; 4) la actitud de simpatía hacia los dolores de la propia madre y también de los otros seres sensitivos crea en él la «compasión», que después desemboca en el estado de compasión ilimitada; 5) aspira a aliviar todos esos sufrimientos mediante la «aspiración altruista», que desemboca en el estado ilimitado de gozo comprensivo y felicidad; 6) esta aspiración lleva al «pensamiento de iluminación» con su doble objetivo de iluminación para sí y liberación para los demás; 7) la fruición del pensamiento de iluminación es la base para la «perfecta iluminación».

2) Preceptos basados en los textos de Santideva. El aspirante reflexiona primero sobre el beneficio de ponerse en lugar de los otros, amándolos más que a sí mismo. Se da así un intercambio de sentimientos, al tomar sobre sí el dolor ajeno y transferir a los demás la propia felicidad. Finalmente se llega a mirar al propio enemigo de tal forma que su mera ausencia llega a causar tristeza. Se establecen varios ejercicios de contemplación para eliminar las habituales opiniones del yo que militan contra ese intercambio de sentimientos. Puede llegar el caso de que el individuo, en el curso de estas meditaciones, haga que sus órganos de acción se movilicen con fines que no son los suyos propios; su mente, sus ojos, sus manos trabajarán en beneficio de los demás, no de sí mismo.

Con esto, la persona se siente gradualmente imbuida de un pensamiento de aspiración que técnicamente se expresa así: «Me convertiré en un Buda para bien de los seres vivos». A fin de alcanzar la Iniciación o Pensamiento progresivo, emite el siguiente voto ante un buen preceptor y en el curso de una acción ritual:

«Todos los Budas y Bodhisattvas que vivís en las diez direcciones, os suplico que os fijéis en mí. Maestro, te ruego que te fijes en mí. Yo, fulano de tal y tal, tengo la raíz de la virtud de ésta y de otras vidas, consistente en la autoexistencia de Don para los demás, la autoexistencia de la moral y la autoexistencia de la Contemplación. Y mediante esta raíz de la virtud, consistente en todo lo que he hecho, todo lo que se me ha concedido y en el gozo complaciente hacia lo que ha sido hecho.

»Del mismo modo que los anteriores Tathagata-Arhat-Samyaksambuddas y los grandes Bodhisattvas que moran en el gran país llegaron a disponer su corazón para la Iluminación recta y perfecta,

»Del mismo modo, yo, fulano de tal, me he propuesto hacer lo mismo desde ahora en adelante, hasta alcanzar los recintos de la Iluminación, y para ello propongo disponer mi Pensamiento para la gran Iluminación incomparable, recta y perfecta, liberar a los seres esclavizados, salvar a los que no están salvados, alentar a los desalentados, llevar al nirvana a los que aún no han alcanzado el nirvana completo».

Cuando no es posible encontrar un buen *guru* o preceptor, se reajustan la fórmula del voto y el rito, de forma que la misma persona puede

hacerlo todo por su propia cuenta. Ha de imaginarse en presencia del Buda y entonces emitir el voto. En este sentido se han interpretado los numerosos pasajes de las escrituras mahayanistas en que aparece el Buda emitiendo sus votos o pronunciando una profecía ante otra persona. El laico que aspira a la condición de Bodhisattva emitirá normalmente su voto ante el Buda imaginado, mientras que el monje, en el mismo caso, lo emitirá ante el superior de su orden.

Una vez formulado el Pensamiento de Iluminación, o, preferiblemente, el Pensamiento de Iniciación, el Bodhisattva emprende la práctica de las seis Perfecciones *(pāramitā)* para alcanzar la maduración de sus «naturalezas de Buda», de las que se considera como semilla el Pensamiento de Iluminación. Al mismo tiempo empieza a practicar los cuatro métodos de Persuasión para ayudar a otros a madurar su propio flujo de la conciencia (cf. Etica, *supra).*

Las seis Perfecciones son: 1) Don *(dāna):* don de la Ley del Buda, seguridad o cosas materiales (imaginarias o concretas); 2) moral *(sīla),* consistente en abstenciones y prohibiciones, adquisición de naturalezas virtuosas, actuación en favor de los demás de manera no pecaminosa; 4) paciencia *(ksānti),* consistente en no responder al mal causado por los demás, en la aceptación de los sufrimientos que surgen en el fluir de la propia conciencia o la convicción inconmovible de que se puede cumplir la Ley en el sentido budista; 4) esfuerzo *(vīrya),* que puede ser armado o heroico, esfuerzo por lograr objetivos virtuosos o esfuerzo en beneficio de los demás seres; 5) meditación *(dhyāna),* que exige mantener toda la mente fija y concentrada en el objeto de la meditación, sin distracción alguna. Ese objeto puede ser mundano o supramundano; 6) discernimiento *(prajñā),* o facultad de ver una entidad tal como es realmente, de entender lo supremo *(paramārtha),* lo convencional *(samvriti);* capacidad de estar al servicio de los otros. En su significado especial de omnisciencia recibe el nombre de «Madre de los Budas». Las seis Perfecciones se agrupan también conforme a las tres instrucciones: Don, Moral y Paciencia corresponden a la instrucción de la moral; Meditación corresponde a la instrucción de la formación de la mente; Discernimiento corresponde a la instrucción de discernimiento; Esfuerzo, finalmente, corresponde a las tres instrucciones.

4. *Escatología*

a) *Muerte e inmortalidad.* El budismo siempre ha subrayado la suerte común a toda la humanidad, la muerte (duodécimo miembro de la Originación Dependiente), que se describe popularmente como caer en manos del Señor de la Muerte (Yama) o sus «mensajeros». Más técnicamente, Asanga *(Vastu-Samgrahanī,* sec.1) explica que tiene lugar entre la transferencia de los *samkāras* impregnados y la cesación del órgano vital situado en el corazón. Los *samkāras,* impregnados de los venenos psicológicos de la concupiscencia, el odio y el engaño, pasan a los diversos destinos, ya que el budismo también subraya las diferencias que se

dan en la muerte. También los moradores de los mundos superiores están sujetos al poderío de la muerte y del renacer, según el *Samyutta-Nikāya* (I.132-3), mientras que Nagarjuna, en su «Epístola Amistosa», formula los síntomas que anuncian la muerte en el cielo, semejante a los signos que presagian la muerte de los hombres en la tierra.

La teoría de los cuatro Maras viene a explicar cómo el hombre está sometido a la muerte y también cómo puede vencerla. Según Asanga, «Mara» significa «muerte» metafórica o concretamente. Los cuatro Maras son: 1) Mara como agregado de la personalidad es la suma de los cinco agregados en medio de los cuales muere el hombre; 2) Mara como contaminación es la suma de impurezas presentes en los tres mundos. En este sentido es la causa de que nazca el hombre, y puesto que todo lo que nace ha de morir, es también la causa de que muera el hombre; 3) Mara como autor de la muerte es el que fija el tiempo en que han de morir los distintos seres sensitivos y sus correspondientes destinos, para lo cual determina el momento en que ha de pararse el órgano vital; 4) Mara como hijo de los dioses *(devaputra)* estorba al yoguin que trata de superar la muerte al vencer a los tres tipos de Mara anteriores. Este cuarto Mara es el rey de los dioses Paranirmitavasavartin, una de las seis clases de dioses pasionales del ámbito del deseo. Según Vasubandhu, el Buda venció al Mara hijo de los dioses mediante el *samadhi* del amor bajo el árbol de la Iluminación, cuando Mara apareció al atardecer. Más plenamente, Gautama atravesó las cuatro «moradas sublimes» o «estados ilimitados» (amor, compasión, gozo complaciente e indiferencia), y de esta forma suprimió el impedimento que se oponía a la superación de los otros tres tipos de Mara. En el momento de la Iluminación, cuando se acercaba la aurora, derrotó a Mara como contaminación; al mismo tiempo, en virtud del giro de la base de la «conciencia retenida», derrotó a Mara como agregado de la personalidad. Estando en Vaisali, tres meses antes de su tránsito al nirvana, el Buda reprimió la motivación de la vida al lograr el poder sobre la vida, con lo que derrotó a Mara como autor de la muerte [88].

En el budismo antiguo, la principal diferencia que se establece con respecto a la muerte se refiere a la condición de la persona, que puede ser disciplinada o indisciplinada. En el *Dhammapada* (21-23) se expresa esta idea en términos de «cuidado» o «descuido»: «El cuidado es el camino de la inmortalidad; el descuido es el camino de la muerte... El que medita constantemente, el que se esfuerza siempre con ahínco, ése es el que consigue el nibbana supremo y libre de ataduras». Este cuidado se exige también al tiempo de experimentar los frutos de las tres instrucciones. Se ha dicho que las diez virtudes son el camino que lleva al cielo *(svarga)* para los dioses del ámbito del deseo, embriagados de deseos sensuales. Los cuatro *dhyānas* son el sendero del buen destino para los dioses del ámbito de Brahma, etc., que renuncian al placer. La Recta Concepción de Arya en la instrucción del discernimiento es el sendero libre del mal destino para los dioses de la Pura

Morada que renuncian al motivo del nirvana. En consecuencia, el cuidado requiere una situación en que se den las tentaciones del descuido, y se afirma que en el ámbito de lo informe no se da semejante oportunidad [1].

b) *Juicio.* Según las ideas del budismo popular, el tribunal de Yama es muy parecido al que aparece en el hinduismo. Yama tiene una consorte, una ciudad, un portero, un sitial para juzgar, un archivo de las acciones humanas, un secretario y varios servidores. Según una tradición, a los siete días de morir hay que cruzar un río (llamado el Vaitaraní) con tres corrientes de diferente velocidad (el *karma* de los tres destinos malos correspondientes a los seres infernales, los animales y los espíritus hambrientos); si el difunto es capaz de cruzar el río, se supone que marcha hacia uno de los destinos buenos (el de los hombres y los dioses) [88]. Varios textos budistas describen con vivos colores los tormentos del infierno frío y el infierno cálido, así como los placeres de los diversos cielos, a fin de inculcar a los fieles la idea de los premios y castigos que corresponden a las buenas y las malas acciones [57]. La escritura *Sukhāvatī-vyūha* menciona un cielo llamado el «paraíso occidental» o el «País dichoso» *(sukhāvatī)*, en que reina Amitabha («Luz inconmensurable»), que asegurará el renacimiento en su paraíso a todo el que crea sinceramente en él e invoque su nombre pronunciándolo debidamente.

El estado intermedio *(antarābhava)* apenas es descrito en el canon pali; sólo se dice que el ser es encaminado a un lugar de renacimiento y se llama *gandhabba (gandharva* en sánscrito). El *ārya-nanda-garbhākrānti-nirdesa* (perteneciente a la colección del Ratnakuta) explica que los seres encaminados a un mal destino tienen en el estado intermedio unos agregados de la personalidad de color ingrato; los seres infernales tienen un color como el de un tocón de árbol quemado; los animales lo tienen como de humo; los espíritus hambrientos, como el agua. Pero los seres encaminados a un buen destino tienen un color agradable en el estado intermedio; concretamente, hombres y dioses (del ámbito del deseo) tienen un color dorado; los dioses del ámbito de la forma son del color de un blanco intenso, mientras que los dioses del ámbito de lo informe no tienen color alguno, por el mero hecho de que el ámbito al que pertenecen es informe, carente, por tanto, de forma y color [80].

c) *Nirvana y Parinirvana.* En el canon *(Samyutta-Nikāya)* se alude al ámbito de la liberación con estas palabras [11]:

«Hay, monjes, lo no nacido, lo no formado, lo no hecho, lo no compuesto, y si no fuera, monjes, por esto no nacido, no formado, no hecho, no compuesto, ninguna escapatoria podría señalarse aquí para lo nacido, lo formado, lo hecho, lo compuesto».

Al parecer, el término *paranirvāna* se usó al principio para significar el *nirvāna* cuando se llega a éste a través de la muerte. Así, la famosa formulación acerca del *parinirvāna* del Buda [86]:

«Después de lo cual, el Bienaventurado entró en el primer Dhyana; y surgiendo del primer Dhyana, entró en el segundo Dhyana; y surgiendo del segundo Dhyana, entró en el tercer Dhyana; y surgiendo del tercer Dhyana, entró en el cuarto Dhyana; y surgiendo del cuarto Dhyana, entró en la base del espacio infinito; y surgiendo de la base del espacio infinito, entró en la base de la percepción infinita; y surgiendo de la base de la percepción infinita, entró en la base de la nada; y surgiendo de la base de la nada, entró en la base de la ni ideación ni no ideación; y surgiendo de la base de la ni ideación ni no ideación, alcanzó la cesación de las ideas y los sentimientos.

»Después de esto, el venerable Ananda habló al venerable Anuruddha como sigue: 'Reverendo Anuruddha, el Bienaventurado ha pasado al nirvana'. 'No, hermano Ananda, el Bienaventurado no ha pasado al nirvana; ha llegado a la cesación de ideas y sentimientos.

»Después de esto, el Bienaventurado, surgiendo de la cesación de ideas y sentimientos, entró en la base de la ni ideación ni no ideación (y así sucesivamente, por orden descendente); y surgiendo del segundo Dhyana, entró en el primer Dhyana. Y surgiendo del primer Dhyana, entró en el segundo Dhyana; y surgiendo del segundo Dhyana, entró en el tercer Dhyana; y surgiendo del tercer Dhyana, entró en el cuarto Dhyana; y alzándose del cuarto Dhyana, el Bienaventurado pasó inmediatamente al nirvana».

El Buda, por consiguiente, entró en el *parinirvāna* a través del cuarto Dhyana en la cumbre del ámbito de la forma, que en épocas posteriores se interpretó como el Akanistha, la quinta de las moradas puras.

Hubo divergencias entre las sectas acerca de la «cesación» *(nirodha)* que constituye el *nirvāna*. El Abhidharma incluía dos tipos de cesación entre las naturalezas incondicionadas (cf. Doctrina), el *pratisamkhyā-nirodha* (cesación mediante el conocimiento de cada caso) por el sendero supramundano, y el *apratisamkhyā-nirodha* (cesación no por el conocimiento de cada caso, sino por la meditación) por el sendero mundano. Estos términos son objeto de agudas discusiones; el *pratisamkhyā-nirodha* suele entenderse casi siempre como una destrucción absoluta o desapego permanente de las contaminaciones y el oscurecimiento de lo cognoscible, mientras que *apratisamkhyā-nirodha* es una cesación temporal del tipo de la que usualmente se obtiene mediante el «*samadhi* sin moción» (desapego temporal de la tristeza y del placer) y la «cesación de ideas y sentimientos» (desapego temporal de la conciencia y de los elementos mentales). Debido a que nibbana (más adelante, el nirvana hinayanista) contrasta con el mundo fenoménico, se suele identificar con el *pratisamkhyā-nirodha*, que el *Abhidharmakosa* explica como un fruto incondicionado de la vida ascética o los recursos humanos. Sin embargo, además de esta interpretación negativa, hay pasajes canónicos que asignan al nirvana ciertos atributos positivos, tales como la felicidad [21,46].

Más adelante, por ejemplo, en el *Yogācārabhūmi* de Asanga, hay dos tipos de *nirvāna*, uno con remanente y otro sin remanente. 1) Nirvana con remanente es el que está libre de contaminaciones *(klesa)*; sin embargo, no carece de ciertos tipos de dolor, tal como el debido al hambre y a la sed o el que proviene de las criaturas hostiles, si bien se halla libre del dolor creado por las percepciones mudables. 2) Nirvana sin remanente es el que consiste en la cesación tanto de las percepciones mudables como de la conciencia retenida; es el ámbito incondicionado *(asamskrita-dhātu)*. Lo alcanza el Arhat liberado tanto del oscurecimiento de la contaminación como del oscurecimiento del equilibrio.

Como ya hemos indicado (cf. Doctrina), Nagarjuna niega el contraste entre nirvana y samsara. Su nirvana quizá coincida con el «nirvana de morada no fija» mahayanista, formulado en el *Madhyamakahrdayakārikā* de Bhavaviveka:

«Abandona la existencia fenoménica a causa de las faltas de ésta.
No permanece en el nirvana a causa de su compasión.
Hecho el voto de entregarse al fin de los demás, vuelve a instalarse en la existencia fenoménica» [80].

d) *Profecía*. 1) Profecías sobre la doctrina budista. Las escrituras contienen diversas «profecías» acerca del tiempo que ha de perdurar la doctrina budista en el mundo. Una de las cifras que con más frecuencia se consignan es la de mil años a partir de la entrada del Buda en el nirvana; los primeros quinientos años se consideran «el período de desarrollo», y los otros quinientos, «el período de regresión». Estas profecías se refieren muchas veces a una relajación moral de los monjes que provoca la decadencia de la Fraternidad. En el Tibet se dio por supuesto que esas cifras se referían propiamente a la India, y que el «período de regresión» significaba una etapa en que el budismo se difundiría por los países circunvecinos, con el debilitamiento consiguiente de los centros indios. Algunos doctores budistas opinaban que la doctrina suprema del Buda Sakyamuni estaba destinada a perdurar cinco veces quinientos años, cifra interesante por suponer que la crisis del budismo coincidiría con la actual generación, pues el 2.500 aniversario del budismo se celebró en mayo del año 1956. Más optimista es la cifra de cinco mil años, a la que va unida la predicción de que «dos mil quinientos años después de que yo haya pasado al nirvana, la Doctrina suprema se difundirá en el país de los (hombres de) rostros rojos» [61].

2) Profecías relativas a los Budas. En la teoría que afirma una sucesión de Budas, alguien emite el voto de Iluminación ante un Buda determinado y obtiene una predicción en que se certifica que la tal persona es un «futuro Buda». En el caso del Buda histórico, así lo afirma la leyenda. Hay acuerdo en que el siguiente Buda es el Mesías Maitreya (el compasivo), al que corresponde el epíteto de «el invencible» *(ajita)*. La devoción al Buda Maitreya (Metteyya en pali) era común a los

países sudasiáticos, tales como la India (especialmente en el Noroeste) y Ceilán. Se suponía que Maitreya habitaba en el cielo Tushita del ámbito del deseo hasta el momento de descender a la tierra. El culto del Buda Maitreya floreció especialmente en Asia Central hasta el momento en que se impuso el Islam y consistió casi exclusivamente en pura devoción (bhakti) [41].

3) Profecías relativas a otras personas. En épocas ya avanzadas, el budismo indio trató de reforzar la autoridad de algunos autores antiguos y otros dirigentes religiosos refiriendo a ellos ciertos textos proféticos. El más famoso ejemplo es el de Nagarjuna, a propósito del cual se insertaron varias alusiones muy claras en diversas escrituras mahayanistas, especialmente en el *Lankāvatāra-sūtra*. El último capítulo del *Mañjusrī-mūla-kalpa* abunda en profecías de este tipo a propósito de famosos personajes budistas medievales [61]. En cuanto a los seguidores del Bodhisattva en general, el autor tántrico Vajravarman cita la escritura «Cumplimiento del Mahayana»: «En tiempos futuros, serán tres mis hijos: uno se pondrá al servicio de los demás sin restricciones; otro aumentará los tesoros del padre; otro restaurará la descendencia espiritual del León (= el Buda)» [83].

4) La predicción en general. El Buda desaconsejó a los monjes la práctica de la adivinación y sus métodos, tales como la astrología. Sin embargo, el budismo afirma que el ojo divino (cf. Concepto de la divinidad) puede prever el destino de cualquier individuo. También se acepta que ciertos sueños pueden tener el valor de una premonición, pero que es posible evitar lo que anuncian mediante la acción adecuada [88].

La escritura *Sūramgamasamādhi* afirma que sólo el Tathagata, no los Sravakas ni los Pratyekabuddhas, conoce las cuatro clases de predicción *(vyākarana)*, que expone y desarrolla en beneficio de los Bodhisattvas. Estos cuatro tipos de predicción son: 1) la predicción concerniente al que aún no ha formado la mente de iluminación; 2) la predicción acerca del que ha producido la mente de iluminación; 3) la predicción que se mantiene oculta al interesado; 4) la predicción comunicada al que ha alcanzado la paciencia de las naturalezas no originadas [43]. El primero de estos tipos suele hacerse a los Bodhisattvas en la primera etapa y el cuarto a los Bodhisattvas sin retorno en las etapas octava y superiores.

La escritura «Encuentro del Padre y del Hijo» (capítulo sobre los dioses Tushita) investiga el *dharma* acerca del cual profetizó el Bhagavat la Incomparable Recta Iluminación, y va negando sucesivamente que se trate de ninguno de los cinco agregados, «forma», etc. Puesto que, hablando en sentido absoluto, esos agregados ni surgen ni cesan, no es posible hacer profecía alguna a propósito de ellos. Pero en un sentido convencional, de estos mismos *dharmas* se afirma que surgen vacíos de autoexistencia. En cuanto que puede hablarse de esta manera de «surgir», es posible profetizar acerca de ellos.

VI. ACTUAL SITUACION RELIGIOSA DEL BUDISMO

La actual situación del budismo refleja, como las restantes religiones, los quebrantos ocasionados por las despóticas imposiciones de los poderes políticos y el llamado racionalismo moderno, que socava las bases mitológicas de la religión. Lo cierto es que el budismo ha experimentado recientemente en su solar asiático fracasos sorprendentes y éxitos no menos inesperados. Uno de los más importantes respaldos con que cuenta hoy el budismo es la experiencia adquirida a lo largo de dos mil quinientos años de adaptación a los más diversos climas sociales y políticos. Otro es el atractivo perenne y universal que ejercen algunos de sus escritos clásicos, como el tratado ético *Dhammapada;* la extraordinaria vitalidad espiritual de tratados como el «Sutra del Loto» o el «Buril diamantino»; la fascinación que producen muchos textos budistas, como el *Vimalakirti,* y que ha servido para que se fije en ellos la atención de muchos investigadores occidentales procedentes de otros ambientes religiosos, pero que han puesto el máximo interés en el estudio, la preparación de ediciones y la traducción de esas obras. Además, la psicología budista, pese a la dificultad que plantea la traducción de sus términos técnicos, se funda en la investigación de las capacidades del hombre, el comportamiento de su mente en condiciones de laxitud o disciplina, de abandono o de meditación ordenada; puede decirse que hoy tiene la misma validez que hace mil años, si es que nos es lícito suponer que la naturaleza y las potencias del hombre no han experimentado cambios notables en el lapso de tiempo transcurrido. La serenidad de espíritu que proporciona la meditación budista y la conducta ejemplar que promueve tienen hoy capacidad suficiente para fomentar la salud del espíritu, cuando no la verdadera santidad, como en épocas pasadas. Los símbolos religiosos plasmados en las formas arquitectónicas o en la pintura hierática suscitan hoy el respeto y la devoción de los budistas en cualquier país del mundo no menos que en sus lugares de origen. El ideal budista de la Iluminación responde hoy a los anhelos del hombre igual que en épocas antiguas. La ética budista de la no agresión, cuando se combina con el poder político, como en el caso de los Mongoles, tiende a fomentar la paz. La compasión, una virtud tan fundamental en el budismo mahayana, siempre inspirará a la humanidad, sin que importe bajo qué banderas se manifieste.

1. *El budismo en Ceilán y la India*

Después de una larga etapa de letargo y retroceso por que atravesó el budismo en estos países al cabo de varios siglos en que influyó en toda Asia, con el siglo XIX comenzó una recuperación que dio lugar a nuevos y sorprendentes avances. Los comienzos de esta nueva etapa se hacen sentir en Ceilán, donde el budismo venía sufriendo desde mucho atrás las consecuencias negativas de sucesivas ocupaciones por parte de diversas potencias europeas. En 1880 llegó a Ceilán un coronel

norteamericano, H. S. Olcott, que se hizo budista y fundó la Sociedad Teosófica de Colombo, a cuya sombra crecieron varios centenares de instituciones educativas, incluyendo algunos colegios universitarios. Su ejemplo sirvió de aliento a las jóvenes generaciones. Entre los que experimentaron su benéfica influencia se cuenta David Hewavitarane, llamado más tarde Anagarika Dharmapala (1884-1933). El venerable Dharmapala impulsó la fundación de hospitales y casas de reposo y se distinguió como campeón de las reformas sociales. Fundó la Sociedad Maha Bodhi en Colombo el año 1891, entre cuyos objetivos destacaba el de poner nuevamente bajo jurisdicción budista el templo de Bodh Gaya, próximo al árbol Bodhi, cerca de Gaya, en la India. Después de muchos esfuerzos, este objetivo fue parcialmente logrado en 1949. Fue idea del venerable Dharmapala la erección de un templo en Sarnath, y sus esfuerzos en este sentido se vieron coronados por el éxito al ser edificado el Mulagandhakuti Vihara en 1931. También logró introducir el estudio del pali en la Universidad de Calcuta. El resurgir del interés por el budismo en la India y el alto nivel alcanzado por este tipo de estudios, así como el prestigio de que actualmente gozan, son fruto principalmente de los desvelos del venerable Dharmapala, que tuvo además una íntima amistad con la familia Tagore. La Sociedad Maha Bodhi de la India, con sede en Calcuta, celebró su centenario en 1964-1965 [4].

Por lo que respecta a la India, país en que tuvo sus orígenes el budismo, el antiguo esplendor de esta religión por lo que se refiere a la arquitectura y las artes plásticas se refleja aún en importantísimos monumentos, cuya visita se ha visto facilitada gracias a las obras de restauración, acondicionamiento y acceso realizadas por el gobierno indio, especialmente con motivo del dos mil quinientos aniversario del nacimiento de Buda. Se han abierto carreteras que conducen, a través de espléndidos paisajes, hasta Sarnath y el Parque del Ciervo, junto a Benares; Bodhgaya, Rajgir y Nalanda en el Bihar, Ajanta en Maharasthra, Sanchi en Madhyapradesh y Nagarjunakonda en Andhra, y se han instalado albergues para los visitantes. Gran parte de los restos escultóricos de Amaravati, en el estado de Madrás, se encuentran recogidos actualmente en el Museo de Madrás. Piezas aisladas de escultura de los períodos Kusana y Gupta pueden verse en muchos museos de todo el mundo.

Casi simultáneamente han surgido tres grupos budistas en nuestros días. Como resultado de la partición de la India y la constitución del Pakistán Oriental, cierto número de familias budistas emigró, algunas en calidad de refugiados, hacia la zona de Calcuta; a partir de 1950 se inició, impulsado por el difunto Dr. Ambedkar, un movimiento centrado en Nagpur, Maharasthra, para la conversión de determinadas clases (los antiguos «intocables») al budismo. Las principales fiestas que celebra este grupo son el «Aniversario de Buda» y el «Aniversario de Ambedkar», o una celebración conjunta de ambos. También cada año

en Nagpur, al llegar el Dasamí (el «décimo día», Día de la Victoria), en otoño, los budistas marchan en largas filas hasta el lugar de la iniciación. El tercer grupo es el constituido por los budistas refugiados del Tibet, que se han instalado principalmente en el extremo norte de la India, especialmente en el Punjab, pero que también se encuentran en diversas localidades de la costa oriental, donde han establecido varios templos tibetanos. También tiene un monasterio en Delhi.

2. *Observaciones sobre otros países budistas*

En ciertas zonas el budismo ha tenido que hacer frente a diversos movimientos políticos revolucionarios. La forma mongólica del lamaísmo sufrió, al parecer, golpes irremediables por parte de Rusia en 1930 y en años sucesivos. En cuanto a la forma tibetana, su historia es distinta. Una de las tragedias de la edad contemporánea es el ataque de China contra el budismo tibetano a partir de 1950; pero después de un período de reajuste, los refugiados en la India del Norte han reanudado la impresión de sus textos sagrados, que han salido por docenas de sus nuevas imprentas, mientras que las imágenes comienzan a aparecer de nuevo. El budismo tibetano es la forma de esta religión más tenaz y más profundamente enraizada de todas. Las grandes obras que posee esta tradición se revelarán como expresión de una forma distinta de budismo en su cotejo con la traducción completa del canon pali, pero de no inferior magnitud.

Thich Nhat Hanh, director de la Escuela de Sociología de la Universidad Vanh Hanh, de Saigón, manifestó en varias conferencias durante 1967-1968 que el budismo vietnamita se halla actualmente enfrentado a dos «ismos», el comunismo y el anticomunismo, ajenos ambos al estilo de vida y pensamiento budistas. Afirma que cuando un soldado mata a otro hombre a causa de su «ismo», no dispara contra un hombre, sino contra una idea de su propio miedo. Este monje-poeta cree que el budismo necesita actualizarse más que modernizarse. Sus enseñanzas actualizan la doctrina del Yogachara sobre la «mente única» y el primer versículo del *Dhammapada*, «las naturalezas van precedidas de la mente» [75].

También hemos de notar el renovado interés por ciertos problemas que preocuparon a los investigadores budistas en los siglos pasados. Aún se sigue discutiendo la fórmula de la Originación dependiente y se experimenta asombro por su manera de actuar. El Profesor Wolfram Eberhard ha investigado los textos que aprenden de memoria y estudian los budistas chinos en Taiwán, estableciendo que estos textos, por ejemplo, el «Sutra del Corazón», gozan de la misma popularidad hoy que hace mil años, como se deduce de las reliquias textuales de Tun Huang en China Occidental. Ciertamente, el escepticismo religioso que E. Michael Mendelson ha observado en la moderna Birmania tiene su paralelo en las reflexiones conservadas en ciertos libros tibetanos que reducen todos los dioses al vacío.

3. *Asociaciones budistas e investigación entre los laicos*

Tradicionalmente, los laicos budistas consideraban la Fraternidad *(samgha)* como la principal organización budista, aunque, como ya hemos visto, desde los comienzos de esta religión los laicos se encargaban de edificar y sostener santuarios. En nuestros tiempos, al aparecer la investigación moderna, que exige una preparación a nivel universitario o equivalente, con la difusión del budismo en Occidente, así como en virtud de las incitaciones de la moderna tecnología y las facilidades de comunicación entre las distintas naciones que han sufrido rápidos cambios en cuanto a las formas políticas y sociales, han aparecido nuevas formas de actividad entre los laicos.

A finales del siglo XIX surgió en Ceilán, para extenderse a continuación por la India y Birmania, la Asociación de Jóvenes Budistas (YMBA). Luego se establecieron en el Japón, los Estados Unidos (especialmente en Hawai y California), Thailandia, Corea, China, Penang, Singapur y Vietnam otros grupos similares (YBA) [26]. En California, así como seguramente en otros puntos de los Estados Unidos y el Canadá, estos grupos están formados principalmente por los descendientes de emigrados japoneses y suelen depender cada cual de una «iglesia budista» dirigida por un ministro que ha recibido su formación en Hawai o en el Japón, y que ordinariamente pertenece a la secta Shin del budismo japonés, cuyos ministros suelen estar casados. Estas asociaciones celebran normalmente reuniones, abiertas al público, para el estudio del budismo.

También ha tenido importancia el paso de la investigación a manos de los laicos. Ello ha sido consecuencia de las intervenciones de los investigadores occidentales, cuya preparación filológica les hizo posible abordar el estudio de las doctrinas budistas desde una perspectiva distinta del tradicional estudio monástico. El fruto de este tipo de estudios ha sido que, casi por defensa propia, en los países budistas o con fuerte proporción de budistas, empezó a favorecerse la labor de personas que, con la misma preparación, combinaban el estudio moderno del budismo con su condición de monjes o de laicos adictos de la Fraternidad. Este es sobre todo el caso del Japón, pero lo mismo puede decirse de Ceilán y otros países del sudeste asiático. Se da también el caso del monje que marcha a Occidente para seguir estudios, y que mientras duran éstos se comporta prácticamente como un laico. Sin embargo, el estudioso seglar tiene su paralelo en épocas antiguas: al parecer, durante el florecimiento del budismo en tiempos del rey Kaniska, los laicos desarrollaron una notable actividad en la compilación de la enorme obra llamada el *Mahāvibhāsa*. También es posible que la expresión «Bodhisattva del hogar» se refiera, aunque menos claramente, a los laicos budistas dedicados a estos estudios. Los conversos occidentales pasan casi en su totalidad a la categoría de laicos.

4. *Conversiones al budismo en Inglaterra, resto de Europa y Estados Unidos*

Debido a la falta de las tradicionales formas monásticas de Asia, en que las personas pueden vivir por sus propios medios o con el apoyo económico de la comunidad mientras se entregan a la práctica de la meditación budista y otros ejercicios similares, los budistas occidentales se limitan al aspecto doctrinal del budismo. Sin embargo, no han faltado personas especialmente resueltas que han marchado a los países asiáticos, donde se han entregado a la más rigurosa disciplina codo a codo con los nativos. Algunos han llegado incluso a influir profundamente en los países asiáticos, como en el caso de ciertos budistas alemanes que emigraron a Ceilán, algunos de los cuales regresaron después a su país de origen para desarrollar su actividad en las organizaciones budistas creadas en éstos.

En 1906 se fundó la Sociedad budista de Inglaterra, que luego se convirtió en Sociedad budista de Gran Bretaña e Irlanda con el Profesor Rhys Davids como presidente. Siguió luego la Logia budista, iniciada por Christmas Humphreys en 1924 bajo los auspicios de la Sociedad teosófica, de la que se separó en 1926. Publica una revista que a partir de 1945 lleva el título de «The Middle Way». Anagarika Dharmapala fundó en Londres el año 1925 una rama de la Sociedad Maha Bhiod de Ceilán. El grupo de París «Les Amis du Bouddhisme» fue fundado en 1925 por Miss Constant Lounsbery, americana de origen. En el lapso transcurrido entre las dos guerras mundiales se estudió intensamente el budismo en Alemania, donde el Dr. Paul Dhale fundó el primer vihara (templo budista) de Occidente cerca de Berlín [32]. En Holanda y en otros países han aparecido también grupos budistas, de todos los cuales se dan noticias en la revista budista «Golden Light» [28].

En Estados Unidos, el budismo, exclusivo de algunos centros sectarios japoneses y varios templos chinos, prescindiendo de otros pequeños grupos de estudio diseminados por distintas ciudades, se suele limitar a la escucha entusiasta de elocuentes exposiciones doctrinales. El maestro que mayores éxitos cosechó en esta labor ha sido hasta el momento el difunto Dr. D. T. Suzuki, cuyos escritos fomentaron una amplia difusión del budismo Zen, muy atractivo para los jóvenes; las conferencias del Dr. Suzuki contaban siempre con un numeroso y atento auditorio. Actualmente se ha despertado un creciente interés hacia el budismo tibetano.

5. *Conferencias budistas mundiales*

La primera Conferencia mundial se celebró, muy adecuadamente, en Kandy, Ceilán, en mayo de 1950, siendo establecida en aquella ocasión la Federación budista mundial. Se reunieron entonces delegados budistas de veintinueve países, iniciándose un ininterrumpido intercam

bio de misiones culturales, con un sentimiento de solidaridad que nunca antes había existido. Algunas de las conferencias celebradas posteriormente han sido las de Tokio (1952), Rangún (1954), Nepal (1956) y Bangkok (1958) [28].

VII. BREVE HISTORIA DE LOS ESTUDIOS SOBRE EL BUDISMO

Los estudios budistas del sector pali se iniciaron en Europa con el ensayo, en francés, sobre el pali, publicado en 1826 por E. Burnouf y Christian Lassen. En 1844 publicó Burnouf su *Introduction à la histoire du buddhisme indien* (reeditada en 1876), con lo que abrió el camino al estudio del budismo del sector sánscrito. Hemos de señalar las expresiones introducidas por M. Hodgson, «Dhyani Buddhas» y «Dhyani Bodhisattvas», términos que se han venido repitiendo en los libros hasta hoy mismo, aunque no están atestiguados en los textos. Burnouf tradujo además al francés (1852) el *Saddharma-pundarīka* (Loto de la Ley», o «Sutra del Loto»). Alexander Csoma de Körös, investigador húngaro, exploró las fuentes tibetanas; había estudiado el tibetano en Ladakh y comenzó por publicar una gramática y un diccionario tibetanos (1834), así como un «Análisis del Kanjur» *(Asiatik Researches,* vol. 20 [1836]). W. Wassiljev publicó en San Petersburgo (1860) una traducción alemana, bajo el título de *Der Buddhismus. Dogmen, Geschichte und Literatur,* de su propia obra en ruso; incluyó algunos materiales como el relato de que Asanga recibió los cinco libros de manos de Maitreya en el cielo Tushita, y el tratado de Vasumitra sobre las doctrinas básicas de las dieciocho sectas budistas. A. Schiefner hizo accesibles muchos datos históricos al traducir del tibetano al alemán la *Historia del Budismo* (1869) de Taranatha. Estas y otras publicaciones llamaron la atención de los investigadores europeos hacia los materiales relacionados con el budismo sánscrito y mahayana, prosiguiendo este tipo de investigaciones con rápidos progresos [4].

Sin embargo, el avance más espectacular durante las últimas décadas del siglo XIX no se produjo en relación con el budismo mahayana, sino en el campo de las investigaciones en torno al budismo pali. Pionero en el estudio del budismo primitivo fue Iván P. Minayeff (1840-1890), cuyas investigaciones sobre diversos temas fueron traducidas del ruso y publicadas bajo el título de *Recherches sur le Bouddhisme* (París 1894). El *Dictionary of the Pali Language* de Robert C. Childers fue publicado en Londres (1875). Pronto siguió a esta obra la publicación de los Jatakas por V. Fausböll (1877-1897) y la del *Milindapañha* por Trenckner (Londres 1880). H. Oldenberg, ya conocido por su obra *Buddha, sein Leben, seine Lehre, sein Gemeinde,* publicó en cinco volúmenes el *Vinayapitaka* (Londres 1879-1883). En 1881, T. W. Rhys Davids (1843-1922) fundó la «Pali Text Society». Durante el resto del siglo XIX y principios del XX, esta Sociedad publicó en transcripción latina toda la literatura

canónica en pali y algunas obras no canónicas de excepcional importancia, entre ellas algunos comentarios. Por la misma época se publicaron en diversos idiomas europeos traducciones de textos originales. Míster C. A. F. Rhys Davids (1858-1942) hizo muchas y estupendas traducciones al inglés, y después de la muerte de su esposo dirigió con notable energía la sociedad por él fundada. El sucesor de la señora Rhys Davids, I. B. Horner, ha vuelto a traducir y retraducir cierto número de textos [4].

El estudio del budismo mahayana se vio estimulado en Europa por la publicación de textos y estudios en San Petersburgo, donde se inició la *Bibliotheca Buddhica* con la edición del *Siksasamuccaya* (1897-1902) por Cecil Bendall. La investigación en torno al budismo ha estado dominada en Rusia durante el siglo XX por la personalidad de Th. Stcherbatsky. En su famosa obra *La Lógica Budista* (2 vols., 1932) establece tres períodos en la filosofía budista. El primer período, que se inicia con el mismo Buda, subraya la teoría de la «no alma», la salvación mediante el esfuerzo personal y la realidad del mundo exterior, que es una corriente de innumerables seres concretos. El segundo período, que se inicia con el siglo V después de Buda, sustituye el «Buda humano que desaparece en un nirvana sin vida» por «un Buda divino entronizado en un nirvana pleno de vida». Del pluralismo se pasa al monismo y se afirma la no realidad de los elementos separados. El tercer período comienza un milenio después del Buda a impulsos de los dos hermanos Asanga y Vasubandhu, que propugnan el sistema idealista de la filosofía búdica con su atención preeminente a la lógica. Stcherbatsky explica los cuatro sistemas, el Vaibhasika, Sautrantika, Yogachara y Madhyamica, en su obra *El Concepto del nirvana budista* (Leningrado 1927). Uno de sus discípulos, Eugene Obermiller, tradujo importantes obras del tibetano; otro, Otto Rosenberg, utilizó fuentes japonesas. Esta escuela tocó a su fin con la muerte de Stcherbatsky en 1942. La colaboración entre Sylvain Lévi (profesor del Colegio de Francia) y J. Takakusu (profesor honorario de la Universidad imperial de Tokio) dio como resultado tres fascículos de una enciclopedia budista, proyecto que llevaba el título de *Hôbôgirin* (Tokio 1929-1937), junto con un valiosísimo apéndice de cuadros en que se facilitan referencias a cada uno de los libros del Taishô Issaikyô. A partir de 1931-32 apareció en Bruselas la serie *Mélanges chinois et bouddhique*. Bajo la dirección de Jean Przyluski se inició la serie *Buddhica; documents et travaux pour l'étude du Bouddhisme* (París 1926-1956). En ella apareció la estupenda traducción del *Vijñaptimātratāsiddhi* (1928-1929) de Louis de la Vallée Poussin; este mismo investigador es muy conocido por su obra *L'Abhidharmakosa de Vasubandhu* (París 1923-1931). La gran cantidad de libros y artículos publicados en todo el mundo acerca del budismo dio ocasión a que se publicase la serie llamada *Bibliographie Bouddhique* dentro de *Buddhica*, y que abarca de enero de 1928 a mayo de 1958. Actualmente se hallan al frente de esta publicación E. Lamotte (Lovaina) y A. Bareau

(París). En Alemania, M. Walleser, J. Nobel, F. Weller y E. Waldschmidt han publicado importantes ediciones y traducciones de textos mahayanistas; Waldschmidt, junto con sus alumnos, ha estudiado los textos fragmentarios procedentes del Turfán. En Munich apareció «Zeitschrift für Buddhismus» (1920-1931) y «Materialien zur Kunde des Buddhismus» en Heidelberg (1923-1935). En Italia, G. Tucci y L. Petech trabajaron intensamente en el tema del budismo tibetano y su historia; la brillante obra de Alfonsa Ferrari fue interrumpida por una muerte inesperada. «Serie Orientale Roma» ha editado numerosos volúmenes. En Inglaterra, tanto J. Brough como H. W. Bailey se han dedicado a estudiar los textos budistas centroasiáticos; Erward Conze, que se estableció allí, llegó a ser una verdadera autoridad en las escrituras Prajñaparamita. Algunos importantes textos del mahayanismo han sido publicados en la serie *Sacred Books of the Buddhists*, iniciada con la traducción del *Jātakamālā* (Londres 1895) por J. S. Speyer. La *Harvard Oriental Series* ha publicado buenas ediciones y traducciones; la más importante aportación hecha hasta hoy por un americano ha sido la obra de Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary (1953)*. La Columbia University de Nueva York publica actualmente una serie de textos y traducciones budistas siguiendo la línea de un programa de Humanidades Orientales. En 1960 han inaugurado la Universidad de Wisconsin, la Universidad de Washington y la Columbia University sus programas de estudios budistas. En Australia se encuentra al frente de este tipo de estudios J. de Jong.

En la India, una de las primeras obras clásicas fue la *Nepalese Buddhist Literature* (1882) de Rajendra Mitra y Hara Prasad Shastri. Sarat Chandra Das fue pionero en los estudios tibetanos y encargado del «Journal of the Budhist Text and Anthropological Society» (1893-1906); preparó un *Tibetan-English Dictionary*. Satish Chandra Vidyabhusan y Nalinaksha Dutt publicaron importantes textos sánscritos budistas y escribieron obras sobre los mismos. P. C. Bagchi estudió el canon chino en su *Le Canon Bouddhique en Chine* (1927-1938). B. Bhattacharya publicó obras tántrico-budistas fundamentales. Dharmananda Kosambi (1871-1947) escribió obras importantes sobre el budismo en marathi y gujerati; su sucesor en el Fergusson College, el profesor P. V. Bapat, utiliza las fuentes pali y chinas a la vez [4]. El Dr. Raghu Vira fundó la International Academy of Indian Culture de Nueva Delhi; su hijo, Lokesh Chandra, ha venido publicando numerosos manuscritos tibetanos raros, tales como las obras de Bu-ston; también ha compilado un extenso diccionario sánscrito-tibetano. P. L. Vaidya intentó restituir el texto sánscrito del *Catuhsataka* de Aryadeva (caps. 8-16) a partir de la traducción tibetana. Ha dirigido la reedición de la serie de *Buddhist Sanskrit Texts*, en muchos volúmenes, publicada por The Mithila Institute de Darbhanga, India. Bhikkhu Jagadís Kassapa ha publicado casi todo el canon pali en escritura Devanagari; esta obra es conocida por *Nalanda-Devanagari-Pali-Series*, y se publica bajo los auspicios del

Gobierno de Bihar. Centros importantes de estudio del budismo son Santiniketán en Bengala Occidental y Nalanda en Bihar. Algunos extranjeros residentes en la India han hecho progresos en los estudios tibetanos; entre ellos merecen especial mención George N. Roerich, con su obra *The Blue Annals* (parte I, 1949; parte II, 1953), publicada por la Royal Asiatic Society de Bengala, y Herbert V. Guenther, con su *The Jewel Ornament of Liberation* (Londres 1959).

El investigador cingalés G. P. Malalasekera preparó el *Dictionary of Pali Proper Names* (1937-1938; reimpreso en Londres, 1960); es también director de la *Encyclopaedia of Buddhism*, cuya publicación se inició en 1957. O. H. de Wijesekera ha establecido las correlaciones entre los pasajes en pali y la literatura védica en cuanto a las divinidades. W. Rahula publicó una *History of Buddhism in Ceylon* (1956) basada en fuentes originales en pali.

Bunyiu Nanjio (1849-1927) y Junjiro Takakusu (1866-1945) introdujeron y desarrollaron en el Japón las investigaciones de corte occidental en torno al budismo [4]. Nanjio publicó en Oxford el año 1883 su *Catalogue of the Chinese translation of the Buddhist Tripitaka*, basado en el catálogo Ming de 1410. Unrai Wogihara (1869-1937) publicó obras sánscritas de importancia fundamental, tales como el *Bodhisattvabhūmi* de Asanga. Chizen Akanuma (1884-1937) preparó *The Comparative Catalogue of Chinese Agamas and Pali Nikayas* (1929), así como *The Dictionary of Proper Names of Indian Buddhism* (1931). Los estudios sobre el budismo están centrados principalmente en la Universidad de Tokio, el Toyo Bunko de Tokio, la Universidad de Kyoto y la Universidad de Tohoku, pero hay también algunos otros centros (sectarios) en que se desarrollan las investigaciones en torno al budismo. En Kyoto, Ryozaburo Sakari publicó su edición del *Mahāvyutpatti* (1916; 1962), el famoso diccionario budista sánscrito-tibetano, con ulterior traducción china, a la que Sakaki unió la japonesa; los dos volúmenes incluyen un índice sánscrito y otro tibetano. Susumu Yamaguchi y Gadjin Nagao han hecho valiosas aportaciones al estudio del Yogachara, mientras que los discípulos de Nagao se han especializado en el estudio de la lógica budista y del Yogachara. En Tokio se han destacado Hakuju Ui (estudio del Yogachara y la lexicografía), Shoson Miyamoto (estudio del Madhyamika) y Hajime Nakamura (diversos temas). Nakamura recoge el índice de los estudios japoneses sobre el budismo en su *Acta Asiatica* 1 (Tokio 1960) y examina las conclusiones de la investigación acerca del Mahayana y el budismo esotérico en *Acta Asiatica* 6 y 7 (Tokio 1964). Se han publicado diversos catálogos que han supuesto otras tantas aportaciones muy estimables a los estudios tibetanos, tales como *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons* (Sendai 1934) por la Universidad de Tohoku, basado en la edición de Derge, y *A Catalogue of the Tohoku University Collection of Tibetan Works on Buddhism* (Sendai 1953), en que se recogen obras extracanónicas. La Suzuki Research Foundation (Kyoto-Tokio) ha reproducido foto-

gráficamente en ciento sesenta y ocho volúmenes la edición pekinesa del Kanjur-Tanjur, incluyendo además las obras de Tson-kha-pa; el contenido y otros índices se recogen en un solo volumen, el *Catalogue and Index to The Tibetan Tripitaka* (Tokio 1962). La misma Fundación ha publicado reediciones de importantes obras de consulta. En una obra publicada en Kyoto el año 1959, Ryujo Yamada ha hecho una recensión de todas las obras publicadas en Occidente sobre budismo sánscrito. La obra de los investigadores japoneses sobre todos los aspectos del budismo se puede conocer especialmente a través de la revista «Journal of Indian and Buddhist Studies» («Indogaku Bukkyogaku Kenkyū»), con artículos en japonés e idiomas occidentales; el vol. 14:2 (1966) contiene un valioso informe sobre los estudios indios y budistas preparado por Akira Hirakawa.

Se puede afirmar, en general, que las numerosas investigaciones desarrolladas en diversos países han dado como fruto el hecho de que el budismo pali sea el más importante conjunto sobre el budismo primitivo, aunque aún no se ha recogido todo lo referente a los «orígenes». El budismo mahayana, especialmente por lo que se refiere a sus textos del Vinaya, conserva importantes materiales relativos al budismo primitivo. El budismo pali ha contado con la ventaja de disponer de un canon conservado en su idioma «original» en las diversas escrituras del Sudeste asiático. Los problemas relativos al budismo sánscrito se ven complicados por la falta de los textos sánscritos de la mayor parte de las obras traducidas al chino y al tibetano.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

[1] Abhayakaragupta, *Muni Matālamkāra* (PTT 101).
[2] D. R. Shackleton Bailey, *The Satapañcāsatka of Mātriceta* (1951).
[3] — *Varnārhavarne...*: BOAS 13:3 (1950).
[4] P. V. Bapat (ed.), 2500 *Years of Buddhism* (1959).
[5] A. Bareau, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule* (Saigón 1955).
[6] — *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapitaka et les Vinayapitaka anciens* (París 1963).
[7] A. L. Basham, *The Wonder That Was India* (Nueva York 1954).
[8] C. Bendall y W. H. D. Rouse (trads.), *Sikshā-samuccaya compiled by Sāntideva* (Londres 1922).
[9] J. Brough, *The Gāndhārī Dharmapada* (Londres 1962).
[10] — Artículos en «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» 12:3, 4 (1948) y 13:2 (1950).
[11] E. A. Burtt (ed.), *The Teachings of the Compassionate Buddha* (1955).
[12] Ch'an Chu (trad.), *The Sutra of 42 Sections* (Londres 1947).
[13] Alaka Chattopadhyaya, *Atīsa and Tibet* (Calcuta 1967).
[14] E. Conze (trad.), *Astasāhasrikā Prajñāpāramitā* (Calcuta 1967).
[15] — *The Prajñāpāramitā Literature* ('s-Gravenhage 1960).
[16] Ananda K. Coomaraswamy e I. B. Horner, *Gotama the Buddha* (Londres 1948).
[17] Har. Dayal, *The Boddhisattva Doctrine* (Londres 1932).
[18] P. Demiéville, *Le concile de Lhasa* (París 1952).
[19] — Artículo en *Mélanges publiés par l'Institut des hautes études chinois* I (París 1957).
[20] Dge hdun rgya mtshohi dpal, *Gnas brtan cho ga.*
[21] Nalinaksha Dutt, *Early Monastic Buddhism* (Calcuta 1960).
[22] — (ed.), *Pañcavimsatisāhasrikā Prajñāpāramitā* (Londres 1934).
[23] F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Reader* (New Haven 1953).
[24] — (ed.), *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary* (2 vols.; New Haven 1953).
[25] A. Foucher, *The Beginnings of Buddhist Art* (París, Londres 1917).
[26] R. A. Gard (ed.), *Buddhism* (Nueva York 1961).
[27] W. Geiger, *The Mahāvamsa or the Great Chronicle of Ceylon* (Colombo 1950).
[28] «The Golden Light» (the Penang Buddhist Association, Malaya) 3:3 (1960) y 4:1 (1961).
[29] Masaaki Hattori (trad.), *Dignāga on Perception, being the Pratyaksapariccheda of Dignāga's Pramānasamuccaya, from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions:* HOS 47 (Cambridge, Mass. 1968).
[30] A. Hirakawa, *The Rise of Mahayana Buddhism and its Relationship to the Worship of Stupas*, en *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 22 (1963).
[31] I. B. Horner, *The Teaching of the Elders*, en E. Conze (ed.), *Buddhist Texts Through the Ages* (Oxford 1954).
[32] Ch. Humphreys, *Buddhism* (1951).
[33] Yün-Hua Jan, *Buddhist Self-Immolation in Medieval China:* «History of Religions» 4:2 (1965).
[34] A. D. Jayasundere (trad.), *The Numerical Sayings* II (Adyar, Madrás 1925).

[35] K. N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge* (Londres 1963).
[36] E. H. Johnston, *The Buddhacarita or Acts of the Buddha* II (Calcuta 1936).
[37] J. J. Jones (trad.), *The Mahāvastu* (3 vols.; Londres 1949, 1952, 1956).
[38] Yuichi Kajiyama, *An Introduction to Buddhist Philosophy; An annotated translation of the Tarkabhāsā of Moksākaragupta* (Kyoto 1966).
[39] H. Kern (trad.), *Saddharma-Pundarikā or The Lotus of the True Law* (Nueva York ²1963).
[40] Hidenori Kitagawa, *Estudio del sistema clásico indio de la lógica del Dignaga* (en japonés; Tokyo 1965).
[41] E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien* (Lovaina 1958).
[42] — *La Somme du Grand Véhicule d'Asanga «Mahāyāna-samgraha»* (2 vols.; Lovaina 1938-39).
[43] — *La Concentration de la Marche Héroïque «Sūramgamasamādhisūtra»* (Bruselas 1965).
[44] — *L'Enseignement de Vimalakīrti «Vimalakīrtinirdesa»* (Lovaina 1962).
[45] L. de La Valée Poussin, *L'Abhidharmakosa de Vasubandhu* (París 1923-31).
[46] — *Vijñaptimātratāsiddhi; La Siddhi de Hiuan-Tsang* (2 vols.; París 1928-29); *Indices* (París 1948).
[47] R. Le May, *The Culture of South East Asia* (1962).
[48] F. D. Lessing y A. Wayman, *Mkhas grub rj's Fundamentals of the Buddhist Tantras «Rgyud sde spyihi rnam par gzag pa rgyas par brjod»* (La Haya, París 1968).
[49] F. D. Lessing, *The Eighteen Worthies Crossing the Sea*, en *The Sino-Swedish Expedition Publication* 38 (Estocolmo 1954).
[50] S. Lévi (ed.), *Mahāyāna-Sutrālamkāra* (París 1907).
[51] S. Lévi, *Autor d'Asvaghosa:* «Journal Asiatique» 215 (1929).
[52] Li-Kouang Lin, *L'Aide-Mémoire de la Vraie Loi* (París 1949).
[53] Paravahera Vajirañana Mahathera, *Buddhist Meditation in Theory and Practice* (Colombo 1962).
[54] W. M. McGovern, *A Manual of Buddhist Philosophy* (Londres 1923).
[55] Isshu Miura y R. F. Sasaki, *Zen Dust* (Kyoto 1966).
[56] T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism* (Londres 1955).
[57] P. Mus, *La Lumière sur les Six Voies* (París 1939).
[58] Bhikkhu Yanamoli (trad.), *The Path of Purification «Visuddhimagga»* (Colombo 1956).
[59] Thera Nárada (trad.), *The Dhammapada* (Londres ²1959).
[60] Nyanatiloka, *The Word of the Buddha* (Colombo 1952).
[61] E. Obermiller (trad.) *History of Buddhism by Bu-ston* (2 partes; Heidelberg 1931-32).
[62] — *The Doctrine of Prajñā-pāramitā as exposed in the Abhisamayālamkāra of Maitreya:* «Acta Orientalia» 11 (1932).
[63] *The Pali Chanting Scripture with Thai and English Translation* (Bangkok 2505 de la era budista).
[64] C. Pensa (ed.), *L'Abhisamayālamkāravritti di Arya-Vimuktisena, Primo Abhisamaya* (Roma 1967).
PTT: abreviatura de Tripitaka tibetano.
[65] L. Renou y J. Filliozat, *L'Inde Classique* II (París, Hanoi 1953).
[66] Rhys Davids (Sra.; trad.), *The Book of the Kindred Sayings «Samyutta-Nikāya»* I (Londres 1917).

[67] C. Sivaramamurti, *Amaravati Sculptures in the Madras Government Museum* (Madras 1956).
[68] Smritijñanakirti, *Mañjusrī-nāmasamgīti-laksa-bhāsya* PTT 75, p. 46.
[69] J. S. Speyer (trad.), *The Jātakamālā or Garland of Birth-Stories* (Londres 1895).
[70] Stcherbatsky, *Buddhist Logic* (2 vols.; Nueva York 1962).
[71] — *The Central Conception of Buddhism* (Calcuta 1961).
[72] Daisetz Teitaro Suzuki, *Studies in the Lankavatara Sutra* (Londres 1930).
[73] Junjiro Takakusu, *The Essentials of Buddhist Philosophy* (Honolulú ^{2}1949).
[74] Jikido Takasaki, *A Study on the Ratnagotravibhāga «Uttaratantra»* (Roma 1966).
[75] Nhat Hanh Thich, *Aujourd'hui le bouddhisme* (París 1964).
[76] Gabriel Thohey, *Burmese Buddhism:* «Annali Lateranensi» 21 (1957).
[77] E. J. Thomas, *The History of Buddhist Thought* (Londres ^{2}1963).
[78] — *The Life of Buddha as Legend and History* (Londres 1952).
[79] *Tripitaka Tibetano.* Reproducción fotográfica en 168 vols. (Kyoto, Tokyo 1959-61) de la edición pekinesa del Kanjur-Tanjur y vols. complementarios. Ref. abreviada: PTT.
[80] Tson-kha-pa, *Lam rim chen mo* (Tashilunpo).
[81] G. Tucci, *Minor Buddhist Texts* II (Roma 1958).
[82] — *Tibetan Painted Scrolls* (Roma 1949).
[83] Vajravarman, *Durgatiparisodhana-vyākhyā-sundarālamkāra* (PTT 76, p.108).
[84] *Vinaya-vibhanga* (PTT 43, sobre el *pātayantika* 31) y *Sahasodgatāvadāna*, en Dr. P. L. Vaidya (ed.), *Divyāvadānam* (Darbhanga 1959).
[85] Vinitadeva, *Vinaya-vibhanga-pada-vyākhyāna* (PTT 122, sobre la Cuarta Derrota, pp. 304-313).
[86] H. C. Warren, *Buddhism in Translations* (Cambridge, Mass. 1947).
[87] A. Wayman, *Analysis of the Sravakabhūmi Manuscript* (Berkeley 1961).
[88] — Artículos en *Liebenthal Festschrift* (Visvabharati 1957); «Journal of the American Oriental Society» 75:4 (1955); «Indo-Iranian Journal» 3:1-2 (1959); «Journal of Indian and Buddhist Studies» (Tokyo) 7:1 (1960); «Oriens Extremus» 9:1 (1962); «Philosophy East and West» 15:1 (1965); «History of Religions» 7:1 (1967); «Studies of Esoteric Buddhism ans Tantrism» (Koyasan, Japón) (1965).
[89] H. Wenzel (trad.), *Bçes pai phrin yig («Epistola Amistosa»):* «Journal of the Pali Text Society» (1886).
[90] M. Winternitz, *A History of Indian Literature* II, en *Buddhist Literature and Jaina Literature* (Calcuta 1933).
[91] E. Zurcher, *The Buddhist Conquest of China* (texto; Leiden 1959).

HANS STEININGER

Wurzburgo, Alemania

RELIGIONES DE CHINA

CONFUCIANISMO

I. ESENCIA DEL CONFUCIANISMO

Desde la gran revolución de 1911-12 no ha cesado de plantearse el problema de si el confucianismo es verdaderamente una religión. Entre otros muchos, los renombrados investigadores Liang Ch'i-Ch'ao (1873-1929) y Hu Shin (1891-1962) en particular alabaron el agnosticismo racionalista de esta línea de pensamiento Liang llegó incluso a expresar la idea de que en China la religión nunca ha desempeñado un cometido tan fatal en la vida de la nación como en otros sitios. Es cierto, y ello supone una verdadera desgracia, afirmaba este investigador, que en el suelo chino surgió también el taoísmo mítico y pagano. Pero en ningún momento consiguió afirmarse en la vida oficial china, y fue rechazado una y otra vez precisamente porque resultaba dañino para la paz. Las demás religiones que han sido practicadas en China, como el budismo, por ejemplo, que tenían por base la fe y se esforzaban por alcanzar unas metas supramundanas, habían sido importadas de fuera. Los jóvenes progresistas chinos de la época trataban de demostrar al mundo occidental, con éstos y otros argumentos parecidos, su propio racionalismo y la idea de que, gracias al «confucianismo racionalista y agnóstico», China había sido siempre un Estado moderado y lleno de equilibrio. Con estas afirmaciones deseaban probar que su país y ellos mismos eran capaces de ponerse a la altura de las ideas y los avances occidentales.

Sin entrar en detalles acerca de la discutidísima cuestión de cómo ha de entenderse el concepto de «religión», en el sentido estricto o amplio del término, podemos descartar las anteriores afirmaciones por tendenciosas y por deberse a las ideas predominantes en aquellos momentos. Sin embargo, tampoco podemos negar la existencia de fuertes rasgos de racionalismo que, junto con la tendencia siempre manifiesta al agnosticismo, pueden observarse en numerosos confucianistas eminentes a lo largo de la historia china.

La esencia del confucianismo como religión o, por decirlo de otro modo, los elementos religiosos del confucianismo tienen sus orígenes

en la antigüedad china, es decir, en tiempos anteriores al mismo Confucio. En el *Lun Yü* (VII.1) afirma Confucio: «Yo he transmitido lo que me fue enseñado sin añadir nada por mi propia cuenta. He sido fiel a los antiguos y les he mostrado mi amor». Estas palabras se aplican ante todo a las ideas religiosas y en menor grado a las éticas, que fueron reelaboradas y desarrolladas por Confucio y sus discípulos y sucesores, y que llevan un sello claramente «confuciano».

Aunque su esencia permaneció idéntica a sí misma durante siglos, el confucianismo experimentó cambios y una evolución, como es lógico, a lo largo de la historia; en esta sección expondremos varios de sus rasgos esenciales, algunos de los cuales serán tratados con mayor detenimiento en las secciones correspondientes.

El pueblo chino en general siempre ha tenido un fuerte sentimiento de dependencia con respecto a unos poderes y espíritus que escapaban a su dominio, un espíritu que fomentaba el temor y la piedad. Este sentimiento de dependencia tiene numerosas y variadas expresiones en el estimadísimo Libro de los Ritos confucianista, así como en los almanaques, que han desempeñado un importante cometido en todos los tiempos y hasta nuestros días.

Confucio y también Mencio compartían esta conciencia de depender de unos poderes inimaginables, que tan profundas raíces tenía en su pueblo. Adoptaron la creencia tradicional en el Cielo *(T'ien)* que gobernaba a los hombres y a la naturaleza. Y cuando por fin estos dos hombres, que generalmente son tenidos por fundadores del confucianismo, a pesar de su gran energía y seguridad en sí mismos, fracasaron en el intento de alcanzar la posición y la influencia que siempre habían esperado conseguir, ambos aceptaron como explicación suficiente el juicio inescrutable del Cielo, al que una y otra vez habían implorado durante toda su vida. Desde entonces, la fe en el Cielo ha constituido un ingrediente indiscutido del confucianismo. En los Cinco Libros Canónicos (llamados también los Cinco Clásicos) del *Ju-chia* (doctrina confucianista) se hace referencia muchas veces al Cielo como dispensador de premios y castigos. En los libros canónicos se da por supuesta una «religión del Cielo», aparte del culto de los antepasados, que pronto se convirtió en un elemento muy fuerte del confucianismo.

También la creencia en la predeterminación, a la que parece haberse adherido el mismo Confucio cuando, ya viejo y quizás un tanto resignado, se puso a estudiar el antiguo Libro de la Adivinación, el *I Ching*, parece constituir un indicio de ese sentimiento de dependencia, dentro del cual se equilibraban suavemente racionalismo y religión, como se advierte claramente en el mismo Confucio y en la mayor parte de sus discípulos.

Aparte de la antigua «religión del Cielo» y el culto de los antepasados, que poco a poco sirvió de vehículo al culto de los dioses de la naturaleza y, en la era Han (206 a.C.-220 d.C.), al de los héroes, el confucianismo Han tomó también de la *Weltanschauung* de la antigua China la idea

de una interacción de fuerzas entre *Yang* y *Yin*, los cinco elementos *(Wu Hsing)* y el concepto de *Tao*, o camino predeterminado y moralmente correcto. *Yang* y *Yin* se entienden en el sentido de los principios masculino y femenino, reflejo del frío y el calor, de la luz y la oscuridad, representación del cielo y la tierra, rectores del comportamiento de todas las criaturas. Los cinco elementos son «categorías espacio-temporales más que materiales»: madera-este, fuego-sur, tierra-centro, metal-oeste, agua-norte.

La adopción de las proto-ciencias (doctrina de *Yang-Yin* y *Wu Hsing)* durante los siglos III-II a.C. hizo posible asumir la idea de un mundo que funciona con autonomía, en el que lo único necesario es conocer las fórmulas correctas. Naturaleza y sociedad se hallaban mecánicamente interrelacionadas. Pero, de hecho, esta interrelación no estaba fundada en unas ideas resultantes de una investigación científica, sino en unos símbolos que eran arbitrariamente manipulados conforme a métodos previamente establecidos para dominar y dirigir el mundo. Incluso el Cielo llegaría a concebirse como una función abstracta. Esta posibilidad de hacerse autónomo que se ofrecía al hombre, que fue expresada en primer lugar por Tsou Yen (350-270 a.C.) en la escuela de Chi Hsia y que fue luego aceptada en el confucianismo Han, era apoyada por muy pocos intelectuales; llegaría, sin embargo, a cobrar mayor importancia por el hecho de que los agnósticos confucianos apelan a ella en todos los tiempos.

El confucianismo, sin embargo, que se impuso y logró tener éxito a través de las generaciones, no era fatalista, en la medida en que no aceptaba un dominio sin límites del Cielo sobre el hombre y la naturaleza (es decir, sin que haya posibilidad alguna de que alguien ejerza influjo sobre él), ni moralista y determinista, ya que no creía que la buena conducta del hombre pudiera obligar al Cielo a mostrarse benévolo y a repartir bendiciones y beneficios.

Espero que los siguientes pasajes sirvan para probar que el confucianismo como religión durante la etapa de su florecimiento, es decir, hasta comienzos del siglo XX, tenía una base firme en el Estado, si bien es verdad que carecía de la organización independiente y de la forma externa propia de una iglesia, como era el caso del budismo o el taoísmo. La creencia en el Cielo y la afirmación de esta fe, el culto religioso de los difuntos y, finalmente, la lucha contra las falsas doctrinas, junto con la aceptación de unos principios éticos son rasgos suficientes para corroborar el carácter religioso del confucianismo. C. K. Yang nos resume estupendamente esta idea en su obra *Religion in Chinese Society* (p. 277), donde afirma: «Los confucianistas, por consiguiente, ... han de ser considerados como parte del esquema general de la vida religiosa china, con sólo diferencias relativas debidas a su posición económica y social».

Lo más original y también lo más permanente del confucianismo, sin embargo, es su ética, cuyo transfondo religioso, por decirlo así, se

tomó de la antigüedad china. Esta ética nos sale al paso por todas partes en el Extremo Oriente asiático, no sólo en el taoísmo y el budismo, sino también en el sintoísmo japonés y en otros cultos locales menores. Las divinidades pueden cambiar, pero la ética confuciana sigue siempre idéntica a sí misma. Los pocos agnósticos que hubo entre los confucianistas tenían clara conciencia de esta realidad, y utilizando la religión como vehículo de la ética confuciana hallaron un camino fácil para asegurar su ascendiente sobre las personas religiosas.

El confucianismo sustituyó la nobleza de la cuna por la nobleza del espíritu. El *Li* (hablando en general, una posición jerárquica que imponía el respeto de los jóvenes hacia los mayores) era un sistema de preceptos que abarcaba a los vivos y a los muertos. En otros tiempos tuvo vigencia tan sólo para los miembros de la nobleza, pero los confucianos se sirvieron de él para lograr que quienes no eran nobles por nacimiento tuvieran acceso a la nobleza del espíritu.

El confucianismo no reconoce monjes, monjas o un sacerdocio oficial. Los sacrificios en honor del Maestro K'ung eran realizados por funcionarios estatales. Y a pesar de que desde el siglo XII en adelante los neoconfucianos, dirigidos por Chu Hsi, atribuyeron especial importancia a la doctrina de que el hombre era bueno y el Cielo era moral, nunca se exigió a los confucianistas una confesión de fe. Tampoco hallamos en el confucianismo una actividad misionera, el culto de las reliquias o amuletos, y sus mártires son muy escasos.

II. EVOLUCION HISTORICA

K'ung Ch'iu, llamado Chung-ni, y cuyo nombre honorífico, K'ung Fu-tzu, «Maestro K'ung», fue latinizado como Confucio en el siglo XVII por los jesuitas que vivían por entonces en la corte de Pekín, nació a mediados del siglo VI a.C. en la pequeña ciudad de Tsu, no lejos de Ch'ü-fu, donde pasó la mayor parte de su vida y donde también murió. Ch'ü-fu se hallaba situada en el estado feudal de Lu (Provincia de Shantung). Según la tradición, vivió entre los años de 551 y 479 a.C., pero estos datos tienen un valor más cualitativo que cuantitativo. Setenta y dos, el número de años que se supone haber vivido Confucio, es una cifra de valor cosmológico y astrológico (12 veces 6). Es significativo que también se afirme que tuvo setenta y dos discípulos directos. Incluso fuentes tan antiguas como el *Tso Chuan*, que trata de establecer unos vínculos familiares entre los parientes de K'ung y la antigua dinastía Shang-Yin, y el *Shih Chi*, tan digno de crédito en otros aspectos, no ofrecen noticias seguras sobre la vida de K'ung, sino que dieron origen a las leyendas en torno a Confucio, que más adelante, durante el período de los Estados guerreros y después de éstos, fueron reelaboradas a fin de adornar la modesta biografía de K'ung. El contenido de aquellos libros ha quedado estupendamente resumido en la introducción de J. Legge a su traducción del *Lun Yü*. Esta exaltación de Confucio

llegó a su cumbre nada menos que en 1907, cuando la decadente dinastía Manchú equiparó al Maestro K'ung con el Cielo, quizá con la idea de crear en el último momento un Salvador chino que oponer al Salvador occidental, Jesucristo.

Las noticias más dignas de crédito son las transmitidas por el *Lun Yü*, «Sentencias selectas», que recoge las conversaciones del Maestro con sus discípulos y que éstos mismos o sus seguidores inmediatos consignaron por escrito. Poco se nos dice acerca de la condición social del *Magister Sinarum*. En ninguna de las fuentes dignas de crédito se dice quiénes fueron sus padres. Parece seguro que se casó y tuvo un hijo y una hija. Sin embargo, en las fuentes tradicionales, su familia no juega el papel importante que las propias enseñanzas de K'ung asignan a la familia. El mismo Confucio afirma que pasó su juventud en tareas muy modestas, y que la posición más elevada que consiguió alcanzar fue la de *Shih-shih*, «maestro de los ritos», encargado de instruir a los jóvenes caballeros, es decir, a los miembros de la nobleza inferior, a cuya clase él mismo pertenecía, pero que en aquella época habían perdido ya casi todos sus privilegios.

Los títulos rimbombantes que le fueron otrorgados en su Estado natal hacia el final de su vida no le dieron oportunidad alguna de influir en la marcha de los asuntos públicos. En aquellos tiempos lograban los hombres de su condición poder e influencia sobre los Príncipes gracias al recurso de la elocuencia. Sin embargo, a lo largo de toda su vida el Maestro K'ung se mostró sumamente escéptico acerca de todas las formas de facundia. En su opinión, la única manera de salvar el dilema planteado en aquella época, en que tanto las relaciones humanas como las públicas atravesaban un momento de grave confusión, consistía en mantener el *Li*, que personalmente entendía en el sentido de costumbres y ritos sagrados en su integridad. Sin embargo, no se limitó a exigir la observancia formal de los preceptos tradicionales cuya finalidad era garantizar la armonía entre Cielo, Tierra y Pueblo, sino que además pedía a todos que actuaran de manera correcta por convicción moral. Las relaciones humanas eran de la máxima importancia. Confucio mismo estaba convencido de no hacer otra cosa que propugnar el Camino de los Antiguos Reyes y el Camino de la Bondad que habían seguido y practicado no sólo los fundadores de la dinastía Chou, sino también los emperadores míticos Yao y Shun. Proclamó su doctrina pacífica en oposición a la tiranía reinante en su época.

Si leemos las fuentes dejando de lado un exceso de credulidad o de escepticismo, podemos decir que Confucio estudió las porciones más antiguas de lo que más tarde sería llamado el *Shu Ching* (Libro de los Documentos), el *Shih Ching* (Libro de los Poemas) y el *I Ching* (Libro del Cambio). Las afirmaciones, secas y tajantes, del *Ch'un Chiu*, los Anales de Primavera y Otoño del Estado de Lu, que, posiblemente, él mismo redactó, hicieron las veces de «goznes» de sus enseñanzas morales y políticas, que probablemente Confucio se limitó a formular

de palabra y que luego consignaron por escrito autores posteriores «conforme a los puntos de vista del Maestro». Los acontecimientos históricos eran objeto de alabanza o reprobación con la idea de que así se iría formando un tesoro de enseñanzas en el que se podría aprender la «voluntad de Cielo» con vistas a enfocar otros acontecimientos semejantes que se produjeran en el presente o el futuro. Para Confucio la historia no era un proceso, sino una situación permanente y equilibrada, dirigida rigurosamente por la armonía de la Naturaleza, el *Tao*, la norma moral recta, válida en todos los tiempos. Esta norma viene en línea recta del pasado, atraviesa el presente y se prolonga en el futuro. Confucio, en consecuencia, consideraba que todas sus enseñanzas venían simplemente a restaurar las antiguas ideas básicas adaptadas a los tiempos nuevos que habían cambiado.

Una vez que Confucio hubo fracasado en su actividad pública, y no habiendo conseguido convertirse, como había deseado, en consejero de los príncipes, se entregó cada vez más intensamente a los estudios clásicos y transmitió sus ideas a un grupo de discípulos, a los que preparó para el servicio público.

Se dice que a la edad de sesenta años marchó «fuera» con intención de ganarse la voluntad de un príncipe extranjero para sus planes. Si bien sus viajes de propaganda por los actuales Shantung y Honán no tuvieron éxito, sus ideas circularon más allá de las fronteras del Estado de Lu, y su difusión en el mundo chino fue iniciada por el mismo «maestro de diez mil generaciones».

Después de su muerte, los discípulos se encargaron de difundir las enseñanzas del Maestro. Algunos de ellos, en número reducido, lograron obtener puestos importantes en los estados feudales. Mientras que en vida de Confucio las ideas feudales constituyeron un obstáculo insalvable para la carrera de los hombres formados en la mentalidad confuciana (eran llamados *Ju-chia*, «hombres débiles», porque su fuerza era de orden intelectual, no físico), los potentados de los Estados guerreros—período que va del 480 al 221 a.C.—estaban muy interesados en aumentar su reputación y su poder con ayuda de los *Ju-chia*.

En un plano inferior, los *Ju-chia*, que injustificadamente pretendían estar interpretando así las enseñanzas del Maestro, se hicieron muy populares como especialistas en cuestiones de ritual; ganaban además buenas sumas de dinero con ocasión de ciertas ceremonias (bodas, culto de los antepasados). De entre ellos, los que eran hábiles en el arte de la escritura compusieron los numerosos pasajes carentes de importancia del *Li Chi*, un manual sobre los ritos, y probablemente también los apéndices del *I Ching*. De esta forma hicieron que la exigente doctrina del Maestro, que había atribuido más importancia a la sustancia de sus enseñanzas que a la forma exterior, quedara al alcance del pueblo, aunque al mismo tiempo, como es lógico, la trivializaron en parte.

No cabe duda de que otros pensadores y otras escuelas influyeron en el confucianismo durante esta primera etapa. Entre esos pensado-

res incluimos hoy a Mo Ti, que nació aproximadamente a la muerte de Confucio. Mientras que los *Ju-chia* creían en el Cielo y se apoyaban en el ejemplo de los reyes sabios de la antigüedad, Mo Ti era opuesto a la idea de la monarquía hereditaria y exigía que obtuviera el trono el hombre más virtuoso. A esta idea recurrieron los confucianos posteriores cuando deseaban que se produjera un cambio en las circunstancias presentes. En los demás casos se atenían al principio dinástico, igual que había hecho su Maestro K'ung.

Meng-tzu (Mencio) (372-289 a.C.) dio impulso decisivo al primitivo confucianismo, si bien no fue reconocido del todo hasta la era Sung, cuando se le dio el título de «Segundo Santo» (después de Confucio). Al igual que el Maestro, viajó por China en busca de un príncipe que estuviera dispuesto a poner en práctica sus ideas. Y también como en el caso del Maestro, sus doctrinas, que atribuían mayor importancia a lo bueno que a lo útil, obtuvieron escasa aprobación por parte de los príncipes. No estaban dispuestos a creerle cuando les predicaba que habían de tener como única tarea digna la de conseguir el bienestar de su pueblo, a fin de obtener el Mandato del Cielo, es decir, la soberanía sobre *T'ien-hsia*, el mundo chino. Nadie prestó atención a sus palabras cuando trataba de inculcar a sus oyentes que emplearon a los *Ju-chia* como ministros y funcionarios. (En épocas posteriores, ciertamente, los *Ju-chia* fueron a veces aceptados como tutores de los jóvenes príncipes que, accediendo a los requerimientos de Mencio, tratarían después a sus antiguos maestros como a «padres» o «hermanos mayores», incluso después de ascender al trono).

A pesar de tan amarga experiencia y en contraste con su adversario confuciano Hsün-tzu, Mencio defendió la idea de la naturaleza buena del hombre. Creía también que este hombre moralmente bueno era capaz de conocer—mediante cierta manera de introspección, *Liang-chih*—el mundo moralmente integrado. Aunque la mística de Mencio se aproxima mucho al taoísmo, atribuye gran importancia al estudio de los libros canónicos a fin de prepararse a seguir con éxito el «camino» del antiguo modelo dejado por los emperadores Yao y Shun, y ejercer las virtudes de *Jen* (humanidad) y *I* (rectitud) de manera ortodoxa. Aunque estableció contactos con los académicos de la Academia de la Puerta *Chi-hsia* durante su estancia en Ch'i, esta escuela, esencialmente científica, del *Wu Hsing* y el *Yang-Yi* evidentemente no le impresionó entonces. Sin embargo, fue probablemente el hecho de que aquella ciencia estuviera fundada en la necesidad el que le llevó a la convicción nada ortodoxa de que era lícito sublevarse contra un soberano notoriamente malo y de que en determinadas circunstancias hasta era admisible asesinarlo. A causa de tan subversivas afirmaciones, Mencio fue expulsado del templo de Confucio a comienzos de la era Ming, ya que la nueva dinastía, aún muy inestable, aborrecía semejantes doctrinas.

Poco después de la muerte de Mencio, Hsün-tzu (298?-238?) en

tudió y enseñó en la corte del rey de Ch'i, que patrocinaba la Academia de la Puerta *Chi-hsia*. Su doctrina de que la naturaleza del hombre era esencialmente mala contrastaba violentamente con lo que había afirmado Meng-tzu. Por este motivo, y también porque rechazaba la antigua fe en el Cielo—pues lo consideraba como un principio más que como un dios—, Hsün-tzu fue considerado no ortodoxo en la era Han. Sin embargo, debido a la importancia que atribuía al *Li* como norma de educación para mejorar el carácter del hombre, sus enseñanzas ejercieron influencia en el desarrollo de la escuela sistemática del Estado confucianista en la era Han. Uno de sus tratados fue incorporado al *Li Chi*, mientras que su postura racionalista influyó en tan eminentes historiadores chinos como Sse-ma Ch'ien y Pan Ku, así como en los filósofos confucianistas Yang Hsiung y Wang Ch'ung y en algunos otros que iniciarían el agnosticismo confucianista. Los estudios se encaminaban no sólo a formar hombres sabios o maestros, sino también a educar al soberano en la virtud o a conseguir funcionarios versados en el *Li*, para que asistieran luego al soberano.

El más famoso entre los discípulos de Hsün-tzu, sin embargo, abandonó por completo los ideales confucianos. Han Fei-tzu (muerto en 233 a.C.), el filósofo, y Li Szu (muerto en 208 a.C.), el estadista, adoptaron una especie de maquiavelismo chino al que se dio en la era Han el nombre de *Fa Chia*, «Escuela legalista». Este *Fa Chia*, que realmente nunca constituyó una escuela en el mismo sentido que el confucianismo o el mohismo (la escuela de Mo Ti), y que mantenía una peculiar relación con el taoísmo, llegó a convertirse en el mayor enemigo del confucianismo durante el reinado de la dinastía Ch'in, cuyo primer emperador, Shih Huang Ti, consiguió por la fuerza unificar a China por vez primera y constituir un gran imperio. El soberano era omnipotente, mientras que los ministros eran simples ayudantes de menor importancia. La moral tradicional ya no servía como regla para juzgarlo todo; ahora sólo importaba la eficacia. Las leyes del estado tenían que ser tan draconianas que nadie se atreviera a sublevarse, de forma que el Emperador y sus burócratas pudieran ejercer el Wu Wei (no acción) taoísta.

Los libros clásicos, especialmente el *Shu Ching* y el *Shih Ching*, fueron quemados públicamente, a fin de silenciar las ideas que databan de una antigüedad ideal. Esta «Quema de los Libros» (213 a.C.) fue exagerada por los confucianistas de épocas posteriores hasta el extremo de que el Maestro K'ung, al que se atribuía la redacción de los libros clásicos, fue adornado con la aureola del martirio siglos después de su pacífica muerte.

Sin embargo, la continuidad del saber confucianista se mantuvo gracias especialmente al *Po Shih*, una asamblea de letrados que recibió autorización del Emperador para proseguir sus tareas. Por prudencia política éste intentó una y otra vez llegar a un acuerdo con los campeones del confucianismo, muchos de los cuales habían sobrevivido a

la «persecución», y que llegado el momento entrarían al servicio de la victoriosa dinastía Han (207 a.C.-220 d.C.).

En 191 a.C., el emperador Han levantó el edicto de prohibición que pesaba sobre los libros que habían sido quemados por los Ch'in en 213 a.C., y, al parecer, fue posible reconstruir la mayor parte de su contenido. El confucianismo fue ganando cada vez más terreno en el favor de los emperadores Han, y en aquella época los confucianistas habían aprendido ya de los legalistas cómo gobernar un imperio centralizado por medio de la burocracia, poniendo al mismo tiempo el *Li* por encima de las leyes.

Hemos de mencionar el hecho de que el confucianismo oficial de la época Han debe a la era Ch'in la incorporación de los Cinco Dioses Planetas *(Wu Ti* = Cinco Emperadores), incluyendo los emperadores ejemplares del confucianismo, Yao y Shun, e incluso Shang-ti, el dios supremo.

Sin embargo, hasta el reinado del emperador Han Wu-ti (141-87 a.C.) el confucianismo no se establecería realmente en el ámbito de los asuntos públicos. Ello fue así sobre todo gracias a la influencia del confuciano Tung Chung-shu, que estableció las bases de una administración civil compuesta por letrados *(literati)*, cuyas puertas estaban abiertas a quienes poseyeran un conocimiento completo de los Cinco Libros Clásicos *(Wu Ching)*. Esto estaba completamente de acuerdo con las ideas del filósofo Hsün-tzu, que propugnaba la mejora del carácter malo del hombre mediante la instrucción en el *Li*. Al mismo tiempo comenzaron a florecer las leyendas y el culto de Confucio hasta extremos que el mismo Maestro hubiera reprobado seguramente. Este culto, ciertamente, nunca se ganó del todo al pueblo en general, pero siempre estuvo en contacto con la educación confucianista y las escuelas en que el Estado reclutaba sus funcionarios civiles. Ya durante la era Han, el confucianismo se convirtió en «religión de la clase de los letrados», y en el reinado de Han Wu-ti la ética confuciana llegó a impregnar toda la vida social y a disfrutar de una estima por parte de las clases educadas que puede compararse con lo que ocurrió al cristianismo en Occidente. A causa de su íntima conexión con el Estado, el confucianismo floreció mientras el Estado se mantuvo fuerte, pero también fue víctima de las crisis que afectaron a éste.

Durante la era Liu Ch'ao (siglos III-VI d.C.), el confucianismo atravesó períodos de decadencia, mientras que el budismo y el taoísmo ganaban terreno. La expresión *Chün Tzu*, «elegante confuciano», a veces «sólo producía una risa descarada» (A. F. Wright).

En la era Sui (518-618 d.C.) se hicieron tanteos para establecer el sistema escolar y los exámenes, que no alcanzaría su pleno desarrollo hasta la era T'ang (618-907 d.C.), en que sería fundada la Academia *Han-Lin*, impregnada de espíritu confuciano. Se restauró la censura, y los confucianistas mostraron su orgullo de acuerdo con el principio

de que es preciso obedecer al *Tao* confuciano más que a todos los hombres juntos, incluido el soberano.

Por influjo del budismo se erigieron en los templos confucianos hermosas esculturas, y no sólo las tablillas lisas de épocas anteriores. Han Yü (767-824) no sólo condenó que el Emperador aceptara una reliquia de Buda y la esterilidad de la vida monástica budista y taoísta, sino que también se opuso a la idolatría dentro del campo mismo del confucianismo.

Mientras que los emperadores T'ang se servían del confucianismo únicamente en la medida que pudiera ser útil al Estado, pero personalmente eran devotos del budismo o el taoísmo, la mayoría de los emperadores de la dinastía Sung (960-1279) era sinceramente confucianista. Hemos de advertir, sin embargo, que los chinos se muestran capaces de practicar varios cultos religiosos simultáneamente, y que lo antes dicho ha de entenderse en el sentido de un desplazamiento del acento más que en el de ser exclusivamente confucianista, budista o taoísta.

Durante la era Han, Tung Chung-shu y otros habían logrado imponer silencio a los disidentes de su época mediante el recurso de incorporar las pseudo-ciencias (como podríamos llamarlas) al confucianismo. Ahora, los neoconfucianistas, o, como se suele decir, la filosofía Sung, hubo de hacer frente a una nueva demanda. Ni en el confucianismo Chou ni en el Han se hallarán problemas metafísicos o dialécticos; el mismo Confucio nunca se preocupó de las cuestiones trascendentales, pues opinaba que ya estaban resueltas en los libros sagrados. Sin embargo, había sido precisamente el estudio de los problemas metafísicos, que venían fascinando a los chinos educados desde tiempo atrás, lo que les había hecho sentirse especialmente atraídos hacia el budismo. Esta desventaja del confucionismo había de ser compensada, ya que se trataba no sólo de un problema ideológico y religioso, sino también de un asunto político de la mayor importancia, pues en las disputas entre confucianos, taoístas y budistas andaban en entredicho el poder social, los ingresos y el prestigio de la corte. En la lucha contra el budismo extranjero, el movimiento neoconfucianista resultaría ser la última y más válida reacción frente a la amenaza de una infiltración extraña.

El chuismo, como suele designarse el confucianismo Sung de acuerdo con el nombre de su más eminente portavoz, Chu Hsi (1130-1200), incorporó ciertas ideas budistas y taoístas al confucianismo y produjo comentarios a los textos antiguos a fin de darles una fundamentación metafísica y filosófica. La ética quedó intacta. Si comparamos el confucianismo Han con el confucianismo Sung, seguramente llegaremos a la misma conclusión que J. K. Shyrock (que no ha sido ampliamente aceptada), a saber, que los adeptos del Sung estaban más cerca del confucianismo antiguo, tal como el Maestro lo había proclamado, que los Han, introductores de algo que hoy podríamos calificar de superstición.

Los llamados *Ssu Shu* (Cuatro Libros; cf. *infra)* alcanzaron gran

renombre a causa de que, junto con el *I Ching*, se convirtieron en objeto de interpretaciones originales. La base de la nueva filosofía era el *T'ai Chi*, el Gran Ultimo, el Absoluto, con el que, sin embargo, no se pretendía suplantar al Cielo. Por decirlo de algún modo, su objeto era abrir un panorama para las especulaciones filosóficas. Lo mismo cabe decir acerca de la expresión *Ko Wuh*, «investigación de las cosas», tomada del *Ta Hsüeh*, uno de los *Ssu Shu*, que se convirtiría en tema acerca del cual habrían de entrar en conflicto dos escuelas neoconfucianas. Mientras que *Chu Hsi* lo tomó en el sentido—y en esto coincidimos nosotros—de un estudio científico de las cosas, del que podrían deducirse unos principios éticos, Lu Hsiang-shan (1139-1193) y más tarde su sucesor Wang Yang-ming (1472-1529) eran de la opinión de que la esencia de las cosas se podía conocer mucho mejor por vía de introspección. Se daba en esta postura un margen a la especulación, pero también había lugar para la meditación y la vida contemplativa, ninguna de las cuales habían tenido anteriormente cabida en el confucianismo.

La preferencia que daban a la filosofía el confucianismo Ming y el Sung hizo que la piedad quedara reducida de nuevo al culto de los antepasados. Anteriormente, por influjo del budismo, Confucio había sido casi equiparado a un Bodhisattva y hasta se dieron intentos de conferirle el título de *Ti* (dios emperador). Sin embargo, el Ministerio de Ritos rechazó siempre estas sugerencias.

La era de la dinastía Yüan (Mongol; 1260-1368) se caracterizó por una gran tolerancia religiosa. Los monarcas mongoles, que supieron ver muy pronto la gran ayuda que supondría para el estado el apoyo del confucianismo, iniciaron en 1273 la construcción del gran templo de Confucio en Pekín, que no sería finalizado hasta 1306. Se hicieron donaciones de tierras en Ch'ü-fu a la familia de K'ung; sus descendientes las conservaron hasta 1932-33, cuando fueron expropiadas las tierras. Como tantas otras veces ocurriera en la historia, se confirió un nuevo y rutilante título al Maestro. Los hombres meritorios del pasado y del presente fueron entronizados en los templos confucianos, por ejemplo, Tung Chung-shu (1330), un sabio Han.

Durante la era Ming (1368-1643), el confucianismo Sung de Chu Hsi se hizo plenamente ortodoxo. Y como era considerado una doctrina completamente china, se vio en él una antidoctrina que oponer a los mongoles, demasiado tolerantes y extranjeros. El filósofo Wang Yang-ming, del que ya hemos hablado, no fue reconocido en el mismo grado que su maestro Chu Hsi, que ha sido comparado, y no sin razón, con santo Tomás de Aquino. A causa de uno de sus postulados, Wang Yang-ming podría ser considerado como un antecedente de Mao Tse-tung, en cuanto que exige la unidad de teoría y práctica. Por lo demás, sin embargo, el chuismo salió victorioso. Incluso en el sistema de exámenes se impuso con absoluta rigidez; el «ensayo de ocho patas» decidía si el candidato había superado o no el examen, y se daba más importancia a la forma que al contenido. Se prosiguió la reforma de la era

Sung. El año de 1530 es una fecha importante porque a partir de ella se manifiesta el deseo de retornar a los principios y a la práctica de la era Chou. Las esculturas fueron reemplazadas nuevamente por las tablillas de los antepasados, y más de una estatua debió de ser reducida a pedazos durante este brote iconoclasta.

Durante el reinado de los grandes emperadores de la dinastía Manchú, extranjera (1644-1911), K'ang Hsi, Yung Cheng y Ch'ien Lung (1622-1796), se llevó a la práctica una forma del programa confuciano. Ante todo, se restauró el sistema educativo, que en la China tradicional siempre había dado nuevos bríos al confucianismo, ya que los temas de la enseñanza se tomaban de los libros sagrados. Un edicto sagrado ponía expresamente al confucianismo por encima del taoísmo y el budismo. En virtud de estas medidas, muchos letrados confucianos fueron ganados para el nuevo régimen; otros, fieles adeptos de los Ming, formaron sociedades secretas que trabajaron en la clandestinidad durante siglos y terminarían impulsando la revolución de 1911-12. Durante la era Ch'ing, los templos confucianos (*Wen Miao* = «templo de la cultura literaria») fueron restaurados en todo el país y fastuosamente dotados. Sin embargo, aquella viva actividad confucianista, que se refleja en los completísimos informes de los nomenclátores de aquellos años, empezó a decaer a comienzos del siglo XIX.

La «historia eclesiástica» confuciana, cuyos orígenes se remontan a la era Sung, incluían ya la crítica de los textos históricos y dio ocasión a que las personas con más amplia formación llegaran a dudar de la autenticidad de los textos tradicionales y del sagrado *Li*. Además, el imperialismo occidental hizo que la joven generación, inquieta y con espíritu crítico, tomara conciencia de la absoluta indefensión del «Sacro Imperio Confuciano de la Nación China». En 1905 fue abandonado uno de los elementos esenciales de la educación confucianista, el sistema de exámenes. Pero en 1907, cuando el escepticismo y el desconcierto habían alcanzado su punto culminante, la dinastía en trance de extinción equiparó el culto de Confucio al del Cielo y la Tierra. De este modo, en el último momento el *Magister Sinarum* se vio igualado con las divinidades supremas. Semejante acción, que parecía un recurso a la magia, no podía salvar al Imperio de su decadencia.

En el terreno de la teoría del estado, Sun Yat-sen desplazó al Maestro K'ung, pero, por supuesto, carecía del trasfondo religioso que había hecho del confucianismo la religión oficial.

Antes de dar por concluida la historia del confucianismo creo necesario examinar brevemente el canon confucianista que durante siglos fue el elemento más influyente en el mundo chino y del Oriente asiático, del mismo modo que la Biblia y los escritores antiguos constituyeron el factor determinante en Occidente. Es cierto que también el budismo y el taoísmo tenían unos escritos canónicos. Pero en contraste con el confucianismo, esta literatura exigía estudios especiales, ya que los no iniciados eran incapaces de descifrar su lenguaje secreto.

Los textos confucianos que se consideraban normalmente válidos fueron grabados una y otra vez en piedra; los letrados acudían desde muy lejos para tomar calcos de los textos auténticos. El papel, por supuesto, se había inventado mucho tiempo antes. Parece que aquellas estelas se empezaron a erigir el año 175 d.C. y la última lo fue en 837 d.C. En el siglo III se erigieron nuevas estelas con los textos clásicos escritos en distintos estilos de escritura, a fin de hacer posibles los estudios comparativos entre las redacciones más antiguas y las posteriores. Más tarde, estas estelas perderían importancia, pues con el invento de la impresión con planchas grabadas los eruditos pudieron manejar libros para el desarrollo de sus conocimientos.

LOS CINCO CLASICOS *(Wu Ching)*

1. *Shu Ching*, Canon de Documentos Históricos. No cabe duda de que las porciones más antiguas de este libro se remontan aproximadamente al año 1000 a.C. Se han encontrado elucubraciones sobre la cronología correspondiente a la era Han. Este libro contiene discursos y noticias sobre los hechos de los emperadores a partir de Yao (supuestamente de la segunda mitad del tercer milenio a.C.) hasta comienzos de la era Chou.
2. *Shih Ching*, Canon de Poemas. Colección de aproximadamente trescientas poesías de la cuenca del Huang-ho que sirvieron a los confucianistas como tema de contemplación moral. Más de un innocuo canto de amor fue enmendado.
3. *I Ching*, Canon de Cambios. Con la máxima probabilidad, el más antiguo libro de adivinación de todo el mundo, fechable en hacia 1000 a.C. o quizás antes. No pertenece únicamente al confucianismo, sino que enlaza aún más con el universalismo chino o sinismo.
4. *Ch'un Ch'iu*, Anales de Primavera y Otoño. Relata la historia del estado feudal de Lu durante los años 722-484 a.C. Junto con tres comentarios ofrece los materiales históricos mediante los que se puede verificar si una doctrina es correcta. Estimo posible que el mismo Confucio trabajara en este texto.
5. *Li Ching*, Canon de Ritual y Protocolo. Contiene tres obras de diferentes épocas: *a)* El *Chou Li*, que probablemente fue compilado a partir de fuentes más antiguas bajo Wang Mang (33 a.C.-23 d.C.); *b)* El *I Li*, que es con toda seguridad el libro de ritos más antiguos, fechable en la era Chou, mientras que *c)* el *Li Chi* fue compilado más tarde, ya en la era Han.

Los siguientes textos se agrupan bajo la denominación de *Ssu Shu*, los Cuatro Libros, y su función en el confucianismo podría compararse a la del Nuevo Testamento en el cristianismo, si es que nos atrevemos a tomar los Cinco Clásicos como una especie de Antiguo Testamento.

1. *Lun Yü*, Analecta o Sentencias Selectas. Citas verbales de las palabras del Maestro.

2. *Chung Yung*, La Doctrina del Medio. Originalmente formaba parte del *Li Chi*, del que lo tomó Chu Hsi para añadirlo al *Ssu Shu*. Contiene muchos elementos taoístas.
3. *Ta Hsüeh*, La Gran Sabiduría, tomado también del *Li Chi* por Chu Hsi. Trata cuestiones relativas al individuo en la sociedad.
4. *Meng Tzu*, Mencio. Contiene suplementos y adiciones detallados a la doctrina confuciana y data de los tiempos de Mencio, es decir, entre 390 y 305 a.C.

Además de estos libros también alcanzó mucha importancia el *Hsiao Ching*, Canon de Filialidad, de la era Han.

Cuando en épocas posteriores (era Ch'ing) se habla de los «Trece Clásicos», ha de entenderse que se incluyen libros y comentarios relacionados con los que antes hemos enumerado.

III. CONCEPTO CONFUCIANO DE DIOS Y DE LAS DIVINIDADES

Ni Confucio ni sus sucesores tuvieron una concepción propia acerca de las divinidades y los espíritus. En los *Analecta* de Confucio, lo único que se hace es mencionar a los dioses y los espíritus de manera muy respetuosa y cauta. La suya era una religiosidad antigua, enraizada en las ideas tradicionales recogidas en los Cinco Clásicos.

Estos antiguos y muy venerados libros se refieren al Dios del Cielo *(T'ien)* o al Señor Celeste *(T'ien Ti)* o al Gobernante Supremo *(Shang Ti)*. Este dios supremo no es creador en el sentido cristiano, aunque vigila el cumplimiento de las exigencias morales por parte de la humanidad y el de las correspondientes leyes de la Naturaleza; también reparte premios y castigos. *T'ien* significa originalmente el cielo atmosférico, y en este sentido *T'ien Ti* puede manifestar su indignación por la mala conducta del hombre enviando tempestades asoladoras y malos presagios.

El elemento *Ti* de los compuestos antes mencionados significa originalmente el antepasado de la dinastía Shang-Yin reinante; *Shang Ti*, con toda probabilidad, se entendía como el augusto antepasado de esa dinastía, identificado por razones religiosas, y también sin duda por motivos políticos, con el Dios del Cielo. Estos dos conceptos identificados de culto de los antepasados y de culto de la naturaleza dieron origen al concepto de *Shang Ti*, que puede interpretarse en el sentido de Dios Padre. Este concepto se conservó, *mutatis mutandis*, a lo largo de siglos y ha constituido la base teórica del sistema patriarcal-autoritario de la China confucianista. Hoy apenas cabe duda de que la expresión *T'ien* se refería a los antepasados de la dinastía reinante reunidos en el cielo, desde donde, por decirlo así, formando una unidad ejercían su cometido de guardianes de la ecumene, es decir, el *T'ien Hsia*, el «Bajo el Cielo», el mundo chino en general. Según esto, la expresión «Hijo del Cielo», por el soberano universal en su calidad de oferente del sacrificio, originalmente se tomaba en sentido literal.

Una idea semejante puede observarse en el caso de los señores feudales que identificaban a los dioses de la naturaleza—el Dios del Suelo y el Dios del Grano *(She Chi)*, es decir, los dioses menos importantes que *Shang Ti*—con sus propios antepasados.

Es cierto que semejantes concepciones antiguas pudieron llevar a la idea de que una dinastía no podía ser depuesta por descender del dios supremo del mismo modo que, por ejemplo, el Tenno del Japón, que es considerado descendiente directo de la Diosa del Sol, por lo cual no puede ser destronado. Sin embargo, incluso durante la dinastía Chou se llegó a la convicción de que semejante concepto de Dios y de las relaciones del soberano con este Dios era insostenible. Los hechos mismos, la debilidad de aquella dinastía y más adelante la quiebra del estado feudal y los cambios de dinastía estaban en abierta contradicción con aquella idea.

La dinastía Chou justificó su victoria sobre la «impía» de los Shang-Yin afirmando que el Cielo—entendido ahora como un fenómeno independiente, sin vinculación alguna con la dinastía reinante—había abandonado a ésta, y que lo había hecho precisamente por consejo de sus mismos antepasados que, al igual que todos los antepasados de las dinastías venideras, desempeñaban realmente el cometido de consejeros del Cielo. La idea del carácter divino del soberano fue abandonada a partir de aquel momento, incluso tratándose de gobiernos despóticos, y fue sustituida por el concepto de *T'ien Ming*, el Mandato del Cielo, que hacía del soberano un hijo adoptivo del Cielo, idea que sería desarrollada ampliamente por Mencio. Lo que el Cielo otorga, puede revocarlo en cualquier momento. Si un soberano lograba reprimir una rebelión, ello significaba que el Cielo deseaba conservarlo como su mandatario. Si el rebelde salía victorioso, es que le había sido otorgado el Mandato. Según esto, el poder del soberano estaba limitado por la autoridad del canon confucianista, mientras que los rebeldes, si salían victoriosos, podían apelar al *Ko Ming*, es decir, al cambio de Mandato, y al *T'ien Ming*, es decir, a la concesión renovada del Mandato del Cielo, sin que los principios de la ética confucianista y la colaboración de la burocracia confucianista experimentaran merma alguna. Esta concepción de Dios tendía a suscitar y fomentar unas ideas antiautoritarias que, sin embargo, nunca tuvieron una repercusión práctica en la historia de la China imperial.

El Cielo se emparajaba *(p'ei)* con la Diosa de la Tierra, y la pareja así formada se convirtió en los progenitores simbólicos del emperador, que a partir de ese momento veneraba a sus progenitores y antepasados simplemente con el culto habitual de los antepasados que cada individuo está obligado a tributar a los suyos. El emperador se inclinaba nueve veces, con ocasión de ciertas celebraciones rituales, ante el Cielo y la Tierra considerados como sus «antepasados» y se declaraba su *Ch'en*, es decir, «súbdito». El Cielo y la Tierra, el Dios del Suelo y el Dios del Grano *(Shê Chi)*, junto con los antepasados imperiales, y, a partir

de 1907, Confucio eran considerados Dioses de Primer Rango. Sin embargo, el emperador era soberano también de los Dioses, excepto el Cielo y la Tierra. Esto significa que tenía autoridad para admitir nuevos dioses en el panteón oficial. Podía nombrar, promover y destituir dioses; para tomar decisiones de este tipo contaba con el asesoramiento del Ministerio de Ritos. De este modo, el número de dioses varió mucho según las épocas. En general, puede decirse que aumentó continuamente hasta la dinastía Ch'ing, si bien algunos cultos se extinguieron. Ciertos elementos extraños—budistas y taoístas—se infiltraron en el culto oficial confucianista o quedaron bajo el control del confucianismo.

Los Dioses de Segundo Rango son: el sol, la luna, los emperadores y los reyes de las anteriores dinastías, el patrón de la agricultura, la patrona de la sericultura, los espíritus de Cielo y Tierra, la estrella del año (Júpiter).

Los Dioses de Tercer Rango son: los santos patronos de la medicina, el Dios de la Guerra *Kuan Ti*, el Dios de la Literatura *Wen Ch'ang*, la estrella del norte, la montaña del este *T'ai Shan*, los santos patronos de la ciudad de Pekín (según un decreto de los Ch'ing en el siglo XVII), etcétera.

Todos los dioses de los Rangos primero y segundo habían recibido culto ya durante la era Shang, con excepción, por supuesto, del mismo Confucio. La mayor parte de los dioses del Tercer Rango data de la era Han.

También algunos dioses que pertenecían claramente a la religión popular budista-taoísta, y que recibían culto en santuarios locales, quedaron bajo la jurisdicción del emperador, es decir, del Ministerio de Ritos *(Li Pu)*. Se elevaba un informe al emperador, que les asignaba un rango y un título de acuerdo con su eficacia y los milagros que hubieran realizado, mientras que el grupo de sus adoradores recibía ciertas sumas de dinero para la construcción y mantenimiento de los templos. De este modo, los cultos locales entraban a formar parte de la religión confuciana oficial. Los comienzos de esta práctica encam nada a ejercer un control indirecto sobre las demás religiones puede observarse ya en la era Han, y se siguió practicando hasta el derrocamiento del poder imperial en 1911. Con aquella manera de proceder, el estado se aseguraba toda posible ayuda sobrenatural, al mismo tiempo que sometía todos los asuntos religiosos a una vigilancia permanente.

Había un dios especial que otorgaba poder y consuelo a los mandarines confucianistas en sus tareas mientras permanecían en las capitales de distrito de todo el país. Se trata de *Ch'eng Huang*, el Protector de Muros y Fosos, que merece especial mención. Cuando era nombrado un nuevo mandarín para regentar un distrito o en tiempos de tensión y dificultades, el recién promovido pasaba días y noches en el templo del correspondiente *Ch'eng Huang* a fin de obtener consuelo, fortaleza y acierto por gracia de su homólogo espiritual, *Ch'eng Huang*, el «magistrado espiritual». Cuando se presentaba un difícil caso criminal, no

era raro que el magistrado solicitase un sueño esclarecedor en el templo del dios local. No cabe duda de que en todo ello juegan un papel importante ciertos elementos de la religiosidad popular. El mandarín tenía que rendir culto, para asegurar el bienestar del emperador, a los dioses del Estado, así como a las divinidades locales aprobadas *(Hou T'u)* en el santuario correspondiente, sin olvidarse del santo patrón de su propia clase de los letrados, que no era otro que el Maestro K'ung.

Es cierto que después de 1911, cuando el Estado dejó de ejercer su control sobre todas las religiones, Cunfucio fue incorporado—como ocasionalmente había ocurrido en épocas anteriores—a las miríadas de dioses de la religiosidad popular. Un hecho que a nadie hubiera disgustado más que al mismo Maestro K'ung.

IV. RELIGIOSIDAD

El sacrificio más augusto era practicado en la China imperial por el emperador en persona, de manera solemnísima y conforme a los antiguos ritos, asistido por gran número de funcionarios expertos en asuntos rituales. La ceremonia se celebraba en el lugar destinado al sacrificio del Cielo en el ángulo sudeste de la capital imperial, durante la noche del solsticio de invierno, que es el equivalente geomántico de este punto cardinal, pues allí es donde el principio celeste *Yang* comienza entonces su nuevo desarrollo.

Los preparativos de la ceremonia sacrificial duraban muchos días y consistían principalmente en una inspección oficial de los animales destinados al sacrificio, en ciertas purificaciones rituales conforme a rúbricas exactas y en la observancia de un período de ayuno y abstinencia. Hasta que todo ello no se había cumplido no podía subir el emperador a la terraza circular del Cielo que simbolizaba el Cielo para hacer un sacrificio con las ofrendas que consistían en caldo, carne, cereales cocidos, pescado, fruta, pastelillos, encurtidos, etc. Es muy verosímil que estas ofrendas fueran siempre idénticas a lo largo de los siglos.

No cabe duda de que las ofrendas más antiguas y más nobles, que posiblemente se remontaban al segundo milenio a.C., eran un disco de jade *(P'i)* con un agujero redondo en medio, que representaba el Cielo, y un becerro. Las doce piezas de seda azul con los símbolos del zodíaco, que corresponden a la vestidura imperial, son de origen más reciente. Mientras duraba la ceremonia, a derecha e izquierda de la tablilla en que se suponía que el Dios del Cielo ocupaba su lugar se colocaban las tablillas de los antepasados de la dinastía, para que también ellos participaran en el sacrificio saludable que se desarrollaba en nueve actos solemnes. Se empezaba por colocar el *P'i* y las doce piezas de seda sobre el altar y se finalizaba con la despedida a los antepasados del Emperador y la quema de las ofrendas. La intención con que se hacía el sacrificio quedaba expresada en la plegaria del emperador, que se decía: «Tu súbdito *(Ch'en)* humilde ha recibido de ti la orden de

gobernar y nutrir las diez mil comarcas y esforzarse por gobernar de modo que se asegure la paz... Con la frente en el suelo implora que te dignes mirarnos en tu resplandeciente virtud, de forma que las estaciones reciban luz, lluvia y calor en cantidades adecuadas y los cien frutos de los campos se desarrollen perfectamente. Aceptad tú y las almas de los antepasados que están junto a ti estas ofrendas...»

En el área suburbana al norte de la capital se hallaba situado el lugar del sacrificio a la divinidad imperial de la Tierra. Como las ideas tradicionales suponían que la tierra es cuadrada, toda aquella zona y los edificios que en ella se levantaban eran cuadrados. Con el solsticio de verano se pone en actividad nuevamente *Yin;* éste es el momento de ofrecer al Dios de la Tierra y a las divinidades de muchos distritos regionales importantes un sacrificio semejante al que se hacía en honor del Dios del Cielo. En los distritos rurales, las funciones sacrificiales estaban a cargo del mandarín que, en nombre del emperador, como *Fu-Mu,* «Padre y Madre» (del pueblo), debía ofrecer el sacrificio por su propio distrito.

Con el hundimiento del Imperio declinaron también los sacrificios al Cielo y la Tierra, ya que para bien o para mal habían estado íntimamente unidos a la idea del Hijo del Cielo y al concepto de ecumene. Sobrevivieron algunos sacrificios locales en honor de las divinidades del suelo *(Hou T'u),* mientras que el sacrificio universalmente practicado en honor del Dios de la Tierra *(Huang Ti Ch'i)* imperial cesó junto con el poder del emperador y el culto oficial del Cielo. El culto tributado a ciertos personajes históricos que habían sido elevados a la condición de dioses de las estrellas (como *Wen Ch'ang,* el Dios de la Literatura) no puede considerarse como una prolongación modificada del culto al Cielo. Además, estas divinizaciones, entre las que se incluye la del Dios de la Guerra, que al mismo tiempo era el popularísimo Dios del Comercio, *Kuan Ti,* son, en sentido estricto, divinidades de segundo orden desde un punto de vista ortodoxo. Estaban subordinadas a los dos antiguos emperadores míticos Yao y Shun, las dos únicas personas santas reconocidas, que encarnaban la idea confucianista del soberano ideal. Según las ideas confucianas, ningún otro Emperador de ninguna dinastía se había aproximado nunca a aquellos dos que ya estaban «establecidos» en el *Lun Yü* de Confucio.

Incluso el gran modelo del Maestro K'ung, el Duque de Chou, en quien soñaba a veces el Maestro y que había acreditado su lealtad al ceder el trono al joven soberano cuando éste alcanzó la mayoría de edad, si bien ello iba directamente en contra de la práctica tradicional, era mucho más un prototipo del ministro eficiente y leal (tal como Confucio pensaba de sí mismo) que una persona santa. El hecho de que todas las personalidades antes mencionadas fueran, sin embargo, divinizadas por el pueblo en el curso de la historia ha de considerarse a la luz de la tendencia de los chinos a la apoteosis, una tendencia que se ha mantenido—aunque en grado menor—hasta nuestros días.

Resulta, por tanto, muy sorprendente el hecho de que el culto confucianista oficial lograra resistir una y otra vez a los intentos del pueblo que pretendía divinizar al Maestro por influjo de la religiosidad popular budista y taoísta. Durante la era Ch'ing, el verdadero oferente del sacrificio en el culto confuciano (en honor de Confucio como santo patrono de los letrados, no como dios) era el emperador, que podía delegar este oficio en sus funcionarios, como en el caso de los sacrificios al Cielo y la Tierra. Los sacrificios tenían lugar dos veces al año, concretamente en el día de *Ting* del segundo mes de primavera y otoño (*Ting* es un carácter del ciclo de los Diez Tallos Celestes).

Estas ofrendas consisten en seda, vino, caldo y—como sacrificio más noble—un buey. La introducción alude ya al influjo pedagógico y moral del *Magister Sinarum*, cuando la congregación canta: «Grande es, ciertamente, K'ung-tzu. Más que nadie él poseyó conocimiento y sabiduría. El es el tercero al lado del Cielo y la Tierra, el Maestro de los siglos...».

También merecen citarse las antiguas danzas que tenían lugar en el templo de Confucio. Una de ellas era realizada con plumas de faisán, acompañada de flautas y simbolizaba la instrucción de la cultura por medios pacíficos. Los estudiantes danzaban al son de una orquesta que entonaba un ritmo de semibreves prolongadas. Junto a K'ung-tzu, era toda la cultura y la civilización chinas lo que recibía culto en el templo de aquél, el *Wen Miao*. A juzgar por todo lo que sabemos acerca del K'ung-tzu histórico, él mismo hubiera estado en total desacuerdo con semejantes ceremonias en honor de su persona. Desde el punto de vista de su época, las hubiera considerado como una forma extraña del culto a los antepasados y hubiera mostrado su desprecio con las palabras: «Sacrificar a los espíritus que no son los de los muertos de uno mismo es pura adulación» (*Lun Yü*, I.24,1). De hecho, sin embargo, el culto de los antepasados, que tiene una importante función en la conducta confuciana correcta, se ha mezclado con el recuerdo de Confucio hasta el extremo de que, por ejemplo, en Hongkong, donde el templo de Confucio ha degenerado en un lugar de oración de las religiones populares, los sacrificios a los antepasados se siguen practicando aún en la actualidad.

La conexión entre el culto de la naturaleza y el culto de los antepasados habría de jugar también un importante papel en el culto local de Confucio en su propia ciudad natal, Ch'ü-fu. Por decirlo de algún modo, Confucio fue identificado con la divinidad local; de este modo fue elevado por encima de la simple esfera del culto de los antepasados, que quedó reservado a su familia y en todo caso a sus más próximos discípulos. En sus viajes de inspección nunca dejaba el Emperador de tributar homenaje a los dioses de cada distrito. Tanto Han Kao-tzu, fundador de la dinastía Han, como el mismo Ch'in Shih Huang-ti, fundador de la dinastía Ch'in, honraron a Confucio en este sentido. Al desarrollarse el servicio civil confuciano, el templo de Ch'ü fu fue

dotado cada vez con mayor esplendor. Los descendientes del Maestro K'ung fueron ennoblecidos y se les confió oficialmente el culto en honor de su antepasado.

El culto de Confucio se extendió por todo el Imperio en 59 d.C., cuando Ming-ti decretó que se celebraran sacrificios en todos los santuarios confucianos que deberían ser erigidos en las escuelas; este culto, en consecuencia, se difundió al mismo tiempo que se desarrollaba la educación pública. Y a pesar de que, con el renacimiento taoísta y el desarrollo del budismo durante la Edad Media china, el confucianismo se desacreditó o se asimiló a estas otras dos religiones, sobrevivió en la medida en que la enseñanza tradicional se mantuvo o fue restaurada. Debido a la influencia de las otras dos religiones llegaron a fundarse templos independientes cerca de las academias y escuelas de la capital y de las ciudades más importantes de todo el país.

Lo que hay en el fondo del culto de los antepasados, que existía antes de Confucio y que éste se limitó a incorporar a sus enseñanzas, era el temor a que los espíritus rondadores de los muertos pudieran vengarse y demostrar su mala voluntad si no se les hacían los sacrificios adecuados. Al mismo tiempo se esperaba que los muertos se convirtieran en benefactores si se les tenía satisfechos. La parte espiritual *(Yang)* del difunto, que se creía morar en el Cielo, ocupaba durante los sacrificios rituales su sede en el altar doméstico, es decir, en las tablillas del alma que llevaban el nombre del difunto, mientras que su parte corporal *(Yin)* había de llevarse al cementerio para ser depositada allí en la mejor posición geomántica posible. Pueden esperarse bendiciones y beneficios de la parte espiritual *(Shen)*, mientras que el cadáver *(Kuei)* es causa de desgracias y desventuras. En mi opinión, esta manera de interpretar la bipolaridad del *Yang-Yin*, que originalmente nada tenía que ver con la ética ni con la lucha entre la luz y las tinieblas, surgió únicamente cuando se trató de hacer más aceptable la concepción del alma por medio de la doctrina del *Yang-Yin*. Evitar el mal y asegurarse el bien era la intención del culto de los antepasados; a finales de la época Chou vino a añadirse el rasgo de la gratitud de los vivos hacia los difuntos. Si bien la creencia en que los difuntos dependen de los sacrificios de los vivos y que éstos, a su vez, han de contar con las bendiciones de los primeros se ha mantenido viva hasta hoy entre el pueblo común, el confucianismo ilustrado sostiene unas ideas más racionales.

El texto *Hsün-tzu* (340-245 a.C.), por ejemplo, dice que el confucianista educado *(Chün-Tzu)* estimaba que el culto de los antepasados era un asunto humano, mientras que el pueblo común veía en él una manera de ayudar a sus difuntos.

En la familia se consideran muy importantes las costumbres relacionadas con el luto, ya que reúnen a todos los que dependen de las bendiciones que se esperan del difunto. El hijo mayor y la esposa desempeñan el cometido más importante en los funerales. Aún siguen

vigentes las antiguas normas del *I Li*. Y a pesar de que en el mundo moderno ya no es posible observar tan al pie de la letra el período de luto de tres años, lo cierto es que en Taiwán y en otras comunidades chinas establecidas en diversos países del Sudeste asiático se mantienen ciertas costumbres, como la de llevar vestidos blancos—el color del luto—y otras prescripciones relativas a la indumentaria que se remontan a la era Han. Incluso una vez concluidos los funerales se estima que constituye un honroso deber del clan la ejecución de frecuentes sacrificios en honor de los miembros últimamente fallecidos y los restantes antepasados. Estos ritos se celebran en el patio de la casa y en el templo del clan.

Debido a esta constante preocupación por los difuntos, éstos permanecían vivos en el recuerdo de los vivos y no morían en el sentido de que fueran completamente olvidados. Las familias ricas poseían templos del clan en que todos los parientes se reunían en determinadas ocasiones para realizar los sacrificios prescritos. Al mismo tiempo se renovaban los lazos familiares y se completaban los libros genealógicos. También se discutían en estas ocasiones importantes proyectos de negocios comunes, en presencia de los antepasados, bajo cuya mirada quedaba garantizada la honradez de todos los compromisarios. Todos los acontecimientos importantes de la vida familiar habían de participarse a los antepasados en debida forma. No puede entenderse la sociedad china tradicional sin tener en cuenta el culto de los antepasados, cuya forma de realización era esencialmente la misma en el caso del emperador con respecto a sus parientes humanos y en el de las personas de categoría inferior. Creo que se trata de un verdadero servicio religioso y no meramente de un respetuoso recuerdo dedicado a los difuntos, como pretendían los jesuitas con ocasión de la «controversia de los ritos» con Roma, cuando se trató de que el culto de los antepasados no fuera condenado como idolátrico.

V. ETICA CONFUCIANISTA

El *Li* (=ritos, incluyendo la etiqueta), que en la antigüedad china sólo tenía vigencia para la aristocracia feudal, se democratizó, por decirlo así, cuando Confucio lo convirtió en código de su aristocracia espiritual, al mismo tiempo que hacía de él un medio para que las personas de inferior categoría tuvieran acceso a los rangos sociales superiores. Como ya se ha indicado, el *Li* exigía a los jóvenes respeto hacia los mayores e imponía estas mismas obligaciones a los súbditos en relación con los superiores al mismo tiempo que regulaba la conducta de todos, tanto en la esfera profana de la vida como durante las ceremonias religiosas. En tiempos antiguos se pensaba que el *Li* era inherente a las personas nobles por su nacimiento, hasta el extremo de considerarlo innato en el individuo y fuente de un poder mágico. El confucianismo, por su parte, vio en aquellas normas un signo de que una per-

sona había sido educada en la ética secular confuciana, algo, en suma, que caracterizaba a la persona «moralmente íntegra», al *Chün Tzu*.

El nervio de todo el complicado código del *Li* que adoptaron los confucianos era el *Hsiao*, una virtud que habitualmente se traduce por «piedad filial». El *Hsiao* mantenía vigentes el culto de los antepasados y las prácticas del luto. En el confucianismo, sin embargo, no implica tan sólo una conducta respetuosa, el recuerdo y las acciones en relación con los difuntos; también se aplica a los padres aún en vida de éstos. El *Hsiao* es la verdadera base de la civilización. Empieza con el servicio a los padres y se prolonga en el servicio al príncipe o superior. Así entendida, la familia no es tan sólo un hogar para los hijos. Por el contrario, los hijos han sido llamados a la vida para el servicio de sus padres, sus antepasados y los difuntos; es deber suyo prestarles servicio y rendirles tributo de veneración. El *Hsiao*, por consiguiente, es la virtud cardinal del hombre honrado y la garantía de que la maquinaria del estado funcionará perfectamente. Recientemente se ha tratado de explicar negativamente el conformismo de la sociedad china relacionándolo con esta larga práctica de la virtud de Hsiao.

A causa de su larga vigencia, la virtud de *Hsiao* se hizo tan importante que en ocasiones arrinconó la virtud confuciana superior de *Jen*, que significa ser bueno en el mayor grado posible, lo que implica una perfección moral elevadísima. Ello sucedió con tanta mayor facilidad cuanto que el mismo Confucio afirmó no haber encontrado nunca una persona que poseyera el *Jen;* por su parte, atribuía esta virtud únicamente a los héroes culturales mitológicos.

La virtud de *Jen* se hizo más accesible y tangible de nuevo en las obras de Mencio, donde la encontramos al lado de la de *I*, que significa justicia y benevolencia en el sentido del *suum cuique*, dentro de un orden jerárquico en que el *Wu Lun*, las Cinco Relaciones, es decir, entre soberano y súbdito, padre e hijo, hermano mayor y hermano menor, esposo y esposa, amigo y amigo, se determinan hasta el menor detalle. En este sentido, *I* puede entenderse también como *Jen* «aplicado», como una ética en función de situaciones concretas.

Aunque la mayoría de los preceptos morales, que se mantuvieron estables a lo largo de tantos siglos, y las ideas correspondientes tienen notoriamente origen en las sencillas normas de la familia china, armoniosa y caracterizada por una vida sin mayores tropiezos, también tiene vigencia sobre una base social más amplia. Por otra parte, si bien la moral confuciana tiende a robustecer la familia y hasta dio origen a una especie de egoísmo familiar, nunca dejó de desbordar los límites familiares, hasta imprimir en toda la civilización china una conciencia común.

Otro importante principio ético es el de *Tao* en su sentido más amplio. Por *Tao* se entiende la rectitud única, el único método moralmente bueno, del que el mismo Confucio afirma: «El que prestó atención a (mi)

Tao por la mañana puede morir sin remordimiento alguno por la tarde» *(Lun Yü,* IV.8).

También ha de considerarse como un rasgo positivo la regla de oro del confucianismo, el *Shu* (= reciprocidad), que desborda asimismo los límites del clan familiar. Al esforzarse por alcanzar la propia perfección, el individuo está ya colaborando con los demás que también aspiran a ella. En los nobles sentimientos que cada cual experimenta en su corazón reside el principio que ha de regir las relaciones de todos para con todos. A la luz de la historia de las ideas, la transición de un pensamiento ritual y mágico a un pensamiento ético se realizó ya en la ética confuciana de la primera época.

La base metafísica de la ética confuciana es *Ch'eng,* que podríamos traducir adecuadamente como «armonía con la naturaleza». Esta armonía preestablecida es, ciertamente, la fe o ideal confucianista en cuanto que se proyecta sobre el mundo natural.

VI. CONCEPTO DEL HOMBRE

Las virtudes familiares que hemos enumerado, y que son válidas también para la vida del estado y, en general, para todas las formas del comportamiento, tienen su mejor encarnación en la figura ideal del verdadero confucianista, el *Chün Tzu,* el mejor servidor del soberano. En la literatura antigua, preconfuciana, esa expresión denota a un miembro de la clase superior gobernante. Los miembros de las clases subordinadas, inferiores, del pueblo son designados mediante expresiones como *Hsiao Jen,* «gente baja», *Shu Min,* «pueblo común», etc. Según la mentalidad confuciana, sin embargo, el *Chün Tzu* no depende de su nacimiento ni de su posición social y se siente obligado únicamente por el código moral. El ejemplar ideal de un *Chün-Tzu* es descrito en el décimo libro apócrifo del *Lun Yü,* pero también en ciertos pasajes auténticos de la misma obra. El *Chün Tzu* aparece como una persona cuya conducta se atiene a normas fijas. Carece de todo lo que sea violencia o arrogancia; se abstiene de pronunciar expresiones vulgares y evita los giros populares del lenguaje. Siempre se siente atado por ciertas normas, lo que demuestra que la conducta ritual, externa, era considerada aún de importancia preponderante. Se mantiene el ceremonial de los tiempos antiguos. Sin embargo, la actitud subyacente es ahora absolutamente ética y no mágico-ritual. Mientras que el *Chün Tzu,* cuyo noble carácter es encomiado en contraste con el egoísta *Hsiao Jen,* es un hombre práctico en todos los sentidos, el *Hsien Jen*—el hombre prudente—y el *T'ung Jen*—el hombre con una educación completa—son individuos que han adquirido todos los elementos intelectuales y espirituales necesarios para la vida práctica; sin embargo, no tienen la misma capacidad práctica que el *Chün Tzu.*

Pero por encima de todos éstos estaba el *Sheng Jen,* el santo, un ideal al que se aspiró durante la era Sung por influjo del budismo

y del taoísmo, pero que realmente desborda el panorama de la actividad moral del confucianismo. Pero si bien la secta budista *Ch'an* (actualmente mejor conocida en su forma japonesa de budismo zen) afirma en particular que se puede llegar a santo simplemente mediante la meditación y la iluminación, sin recurrir a estudios especiales, el confuciano Ch'eng Ming-tao (1032-1085) sentó una tesis diferente: «Se puede alcanzar la santidad mediante unos estudios exhaustivos». Los confucianos de aquella época, forzados a una puesta al día, se dejaron influir por la doctrina india de que todos pueden llegar al estado de Buda.

El único santo reconocido junto a los emperadores míticos Yao y Shun fue el Maestro K'ung. Pero igualarle sólo era posible mediante unos estudios intensos. En aquella época se afirmó que no se debía emplear demasiado tiempo en estudiar «lo humano», sino que era preferible el estudio de «lo celeste», es decir, la metafísica. Estas especulaciones que, según el confuciano de la era Ming, Wang Yang-ming, hicieron posibles también en el confucianismo la iluminación y el despertar a la condición de santo, sirvieron únicamente para satisfacer los anhelos de los *homines religiosi* de la época, pero a la larga no pudieron afirmarse frente a la «razón práctica» del *Chün Tzu*.

VII. SITUACION ACTUAL DEL CONFUCIANISMO

Para comprender la situación actual del confucianismo en China Continental, Taiwán, Corea y el Sudeste asiático, hemos de tener en cuenta todo un capítulo de la historia de las ideas en el siglo XIX.

La Guerra del Opio (1840-1842) hizo ver que la China tradicional no tendría más remedio que adoptar ciertas innovaciones del Occidente. Se llevó a cabo un experimento para salvar la antigua sustancia del confucianismo oficial. Algunos cunfucianistas, como Li Hung-chang (1823-1901), expusieron la idea de que se podrían adoptar la ciencia y la teconología occidentales y utilizarlas a la mayor gloria del Estado confucianista. El llamado «movimiento de auto-fortalecimiento», cuyo portavoz fue Chang Chih-tung (1836-1909), pensaba que la sustancia china *(T'i)* podría permanecer intacta bajo las envolturas de la función *(Yung)* técnica occidental. Había tomado esta idea del neoconfucianismo de Chu Hsi; sin embargo, pretendía que *T'i* = sustancia y *Yung* = función habían de entenderse a la manera de la base y la superestructura. Como era de esperar, el experimento fracasó, ya que *T'i* significa, como hemos visto, ante todo la educación confuciana que, lógicamente, fue pronto desbordada por *Yung*, la función (de la ciencia europea).

Se vio pronto que en el campo de la educación no era posible separar la sustancia china de la función científica europea subsidiaria. Las ciencias materiales de Occidente y una línea izquierdista de pensamiento que se desarrolló durante el siglo XX resultaron cada vez más eficaces

en el terreno del *Yung*, el campo de «funciones subordinadas», mientras que, al mismo tiempo, el terreno del *T'i*, la sustancia confucianista china, se reducía cada vez más. Debido a su eficacia, las ciencias y la tecnología modernas hicieron fracasar los esfuerzos de actualización de los tradicionalistas tanto antes como después de la revolución de 1911/12 y el movimiento del 4 de mayo.

Hacia comienzos de siglo, la joven generación crítica rechazaba no sólo el confucianismo «feudal», sino también el cristianismo y, consecuentemente, todos los esfuerzos de los misioneros para llevar adelante una *propagatio fidei per scientias*. Los jóvenes iconoclastas se sentían firmes en su postura por pensar que el cristianismo era el equivalente feudal y anticientífico en Occidente del confucianismo en su propio país, de donde sacaban la conclusión de que la historia china no era en modo alguno inferior a la de Occidente. Con la caída del último emperador, el confucianismo oficial en China, cuya esencia habían sido los sacrificios al Cielo y la Tierra, junto con todo un complicado ritual, se hundió después de una larga etapa en que sus cimientos se habían ido deteriorando progresivamente. Algo, sin embargo, sobrevivió hasta la gran conflagración de 1949 y todavía subsiste en Taiwán, Corea y el Sudeste asiático: el rasgo más importante del confucianismo, concretamente, la ética confuciana. Aparte de esto, todavía encontraremos en el sudeste asiático y en Asia Oriental (con excepción de China continental) el culto de los antepasados y las normas relativas a la vida familiar, especialmente en las zonas rurales y entre personas de cierta edad.

En tiempos modernos se ha desarrollado una especie de filosofía práctica a partir de las virtudes cardinales confucianas y su exégesis. Los maestros de estas ideas se cuentan entre los hombres ilustrados de los países a que antes nos hemos referido. El «K'ung Meng Yüh K'an» (Revista de Confucio y Mencio), con valiosos artículos sobre teología e historia eclesiástica, que mantiene viva una antigua tradición china, aparece todos los meses en Taipei.

En la China comunista tiene Confucio mala prensa. El pueblo recuerda aún que muchos de los señores de la guerra se proclamaban confucianos convencidos y afirmaban defender la civilización confuciana. En la práctica, sin embargo, estaba claro que no eran otra cosa que déspotas. Ni el hecho de que Sun Yat-sen, el «Padre de la República», que aún es muy estimado en la China comunista, llamara a Confucio y Mencio modelos de democracia; ni el hecho de que subrayase cómo Yao y Shun no hicieron hereditario el Imperio y que en su constitución adoptase la institución de la censura y el sistema de exámenes (aunque aplicado a unos temas distintos, más occidentales) no sirvieron para que la joven generación crítica retornara a Confucio. En vez de ello, volvieron los ojos a Mao Tse-tung que, según afirma él mismo, sintió odio hacia Confucio desde que tenía ocho años.

Cuando Liu Shao-ch'i escribió su libro *Cómo ser un buen comunista*

(Pekín 1952), todavía pudo permitirse dar algunas citas de los textos confucianos, a fin de apoyar sus propias opiniones con la fuerza del argumento histórico. Pero desde que el maoísmo se ha afirmado, como consecuencia de la Revolución cultural, frente al «liuismo», tales referencias se han vuelto abominables y peligrosas. Sin embargo, la argumentación moral se ha mantenido idéntica a lo largo de milenios. Ni el confucianismo ni el maoísmo se han preguntado nunca qué es lo objetivamente bueno o lo malo, sino que las expresiones *shih* y *fei*, bueno y malo, implican ya un juicio en que se establece lo que es bueno y lo que es malo, y, en consecuencia, sirven hoy igual que en todos los tiempos desde los días de Confucio para expresar aprobación o repulsa conforme a la práctica de los historiadores confucianos. Los signos, ciertamente, han cambiado. Hoy se escucha a Mao y se recrimina a Confucio por haber sido un pilar del feudalismo, hecho que, bien miradas las cosas, no se puede decir que sea del todo cierto. No fue él, sino su escuela la que dio origen al confucianismo oficial.

El resultado de todo ello ha sido que Confucio y su culto han sido borrados de la China continental. Antes de la Revolución cultural, algunos sinólogos trataron de ver un síntoma de cierta revalorización general del confucianismo en la suntuosa restauración del templo de Confucio en Pekín a finales de la década de los cincuenta. Este templo había revestido una importancia excepcional para el confucianismo oficial desde la era Sung hasta la Ch'ing. Sin embargo, todo quedó en nada. En aquellos años, la gente pensaba que el confucianismo tenía valor únicamente como material de museo, del mismo modo que las divinidades de Grecia y Roma expuestas en el Museo Vaticano. Sin embargo, la Revolución cultural haría ver que aquellas obras que databan de la época feudal y capitalista—en virtud de una presión osmótica, por decirlo así—todavía estaban en condiciones de afectar al pueblo chino y que, en consecuencia, la Revolución cultural estaba en el deber de ocuparse especialmente de destruir o aislar aquellos monumentos de valor histórico o artístico, de forma que su perniciosa radiación no afectara al pueblo, del que se espera que llegue a estar formado únicamente por hombres nuevos, fervientes maoístas.

Por la misma razón hay gran interés en luchar contra la celebración de las antiguas festividades y borrar los presagios que con ellas se relacionan, facetas que responden a las costumbres de la China imperial y que aún tienen cierta vigencia en algunas comarcas. Todavía en 1953 se mostraba muy preocupado el gobierno de la China continental por los efectos subversivos que podría tener la «superstición del pueblo» a causa de la coincidencia de un eclipse solar con el primer día del Año Nuevo lunar, hecho que, según la tradición, se interpretaba como un presagio de calamidades y malos tiempos, una señal de desaprobación del Dios del Cielo, que también temían Confucio y Mencio más de dos mil años antes.

En los países no comunistas del sudeste asiático y del Asia Oriental,

Confucio goza aún de gran estima en las comunidades chinas. Incluso ha penetrado en los templos de la religión popular sincretista de los chinos, en la que ha influido mucho el budismo, y allí recibe culto como «Bodhisattva» y protector del culto de los antepasados, como, por ejemplo, en el templo *Cheng Hoon Teng* de Malaca y en el templo *Lung Shah* de Taipei.

El confucianismo puritano, oficial, sobrevive aún especialmente en la Isla de Taiwán, donde, sobre todo en los templos de Confucio de Taipei y Tainán, cada año se celebran en otoño las ceremonias conmemorativas del nacimiento del Maestro, con asistencia de personajes prominentes y ceremonias al estilo antiguo, aunque sin sacrificios sangrientos de animales. Los estudiantes de ciertas escuelas—en Taipei los de la Academia de China—tienen el honroso deber de ejecutar las antiguas danzas. Sin embargo, el pueblo sencillo no participa en estas ceremonias.

En los templos de Confucio no se ven devotos que queman incienso o recogidos en oración como en los demás templos. Los hallaremos ante las imágenes de Confucio en los templos de la religión popular; muchos de ellos serán estudiantes que piden éxito en los exámenes.

Constituye hasta cierto punto una excepción la escuela confuciana de Seul (Corea), la Academia Sung Kjun Kwan, en que todavía se enseña una especie de confucianismo oficial. Al igual que el antiguo emperador de la China, el presidente del Estado de Corea del sur se considera allí supremo sacrificador del templo de Confucio. Esta academia, en la que se intenta ante todo formar leales funcionarios civiles, cultiva dentro de su círculo reducido la idea del confuncianismo oficial, que se ha perdido por todas partes en Asia Oriental.

Una persona que ocupa una posición especial y desempeña un cometido singular en el confucianismo de nuestros días es precisamente el Duque K'ung, Teh-ch'eng. Desde 1233 ha ostentado el jefe de la familia K'ung el título de Duque K'ung. Desde que fueron abolidos los títulos nobiliarios con la instauración de la República, es la única persona a quien se permite seguir llamándose «Duque». Como descendiente número setenta y siete en la línea de Confucio es estimado en toda Asia Oriental como brillante intérprete de la filosofía confuciana, que personalmente juzga como una religión en última instancia.

VIII. BREVE HISTORIA DE LOS ESTUDIOS SOBRE EL CONFUCIANISMO

La imagen de una China monolítica, que todavía prevalece en muchos círculos y que muchos expertos en cuestiones chinas gustan de trazar a propósito de la China imperial o de la de Mao Tse-tung, se remonta principalmente a las noticias transmitidas por los misioneros jesuitas que describían la uniformidad del confucianismo oficial con

los más bellos colores, todo ello muy en la línea de las tendencias ilustradas de aquellos tiempos.

El sinólogo americano H. G. Crell dedica un capítulo entero de su obra *Confucius and the Chinese Way* (1949) a la aportación que hizo el confucianismo al proceso de formación de la democracia occidental, cuyos cimientos se pusieron durante la época de la Ilustración, es decir, en la misma en que llegaban a Europa los informes de los jesuitas.

Los jesuitas, cuyas noticias dieron origen a la sinofilia en el mundo occidental, hasta un punto que nunca sería igualado después, sólo pensaban en el Imperio chino. Matteo Ricci (1552-1610) fue el primer jesuita que siguió estudios confucianos ortodoxos con intención de enviar a Occidente informes seguros sobre China. Vinieron a continuación los libros escritos por Athanasius Kircher (1667) y el Padre Louis Comte (1696). Aún sigue en uso un libro escrito por el Padre Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique el physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise* (1735). Du Halde editó además las *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques missionaires de la Compagnie de Jésus*, que causaron un gran impacto en su época.

Sobre todo en la progresista Francia fueron recibidos con gran interés estos informes; fue muy alabada la «filosofía práctica» de Confucio. Los *patres* apenas tuvieron por entonces noticias del taoísmo, y consideraban el budismo, en cierto sentido, como una variedad heterodoxa del cristianismo. Pensaban que había surgido por instigación del demonio.

Pensadores eminentes como Pierre Bayle (1647-1706), Malebranche (1638-1715), Fénelon (1651-1715), Montesquieu (1689-1755), Voltaire (1694-1778) y otros prestaron gran atención a la China de Confucio. Voltaire veía en el confucianismo una filosofía ideal de la razón.

Apenas cabe duda de que François Quesnay (1694-1744), el primero en poner de relieve los aspectos prácticos de la fisiocracia, había experimentado un fuerte influjo de las ideas chinas. Los fisiócratas atribuían gran importancia a la propiedad rural, la agricultura y la religión natural. Quesnay pensaba que la forma ideal de gobierno era el «despotismo ilustrado», y hacía remontar esta idea al ejemplo del poderío «despótico», pero no «arbitrario y tiránico», del emperador chino.

La influencia del pensamiento confuciano, que no aparece tan mutilado en los informes como a veces se ha pretendido, puede advertirse también en la obra de Leibniz, *Novissima Sinica historiam nostri temporis illustratura* (1697). Cuando en 1721 su discípulo Christian Wolff puso la moral confuciana a la misma altura que la moral cristiana en sus comunicados a la Universidad de La Haya sobre el tema «De Sinarum philosophica practica», fue expulsado de la universidad.

Hacia finales del siglo XVIII y durante el XIX declinó el interés general hacia el confucianismo, aunque todavía se publicó una gran obra sobre la historia china en que se recogían las ideas confucianas, concre-

tamente la *Histoire Générale de la Chine* (1777-1785) de J. A. M. de Moriac de Mailla. Se trata de un libro político-moral que presenta todos los acontecimientos en términos de fórmulas y valoraciones derivadas del neoconfucianismo en su versión más ortodoxa. A la luz de esta obra, en la que no hay nada parecido a una evolución viva, histórica, G. F. Hegel pudo afirmar en su *Philosophie der Weltgeschichte:* «Tenemos ante nosotros el Estado más antiguo, y, sin embargo, parece que no tiene pasado; un Estado que parece existir hoy exactamente igual que en tiempos antiguos». Leopoldo von Ranke, por su parte, cuenta a China entre las naciones que se mantienen en un Estado de «eterna quietud». No cabe duda, y ello es justificable, que todos ellos se referían a la fachada del Imperio confuciano, detrás de la cual, sin embargo, tenía lugar una evolución muy viva, a cuya luz resultan inadmisibles todas las anteriores afirmaciones.

En la segunda mitad del siglo XIX, los informes sobre China y el confucianismo llegan a Europa a través de los misioneros, los agentes consulares y diplomáticos y otras personalidades situadas en puestos de especial relieve. Podemos mencionar como obras más destacadas en este momento: *The Middle Kingdom* (2 vols., 1848), de Wells Williams, y *The Chinese Classics* (8 vols., 1861-1885), una traducción de gran parte de la literatura canónica confuciana, por James Legge.

En este contexto merecen alabanza especial las notables realizaciones de Max Müller, que en 1879 publicó los *Sacred Books of the East,* en que se atendía menos a la crítica o la alabanza de la sabiduría china que a la ciencia y la historia de la religión.

En aquellos días, la sinología se preocupaba ante todo de la interpretación de los textos, y se limitaba principalmente a los clásicos confucianos. Con Max Weber (1864-1920), que no era un especialista en sinología, se inicia una nueva visión de las religiones chinas y sobre todo del confucianismo. Max Weber empezó a publicar sus obras sobre ética económica y religiones del mundo en 1915. Utilizó las traducciones realizadas anteriormente conforme al método ortodoxo, y con la sagacidad de un genio fue capaz de sacar de ellas unas conclusiones que habrían de tener efectos profundos y duraderos sobre los estudios chinos.

A lo largo del presente siglo, los investigadores han logrado desentenderse cada vez más de los rígidos esquemas de la ortodoxia china para seguir y ampliar los caminos que señaló Max Weber. Historiadores como A. F. Wright (Estados Unidos), John K. Fairbank (Estados Unidos) y D. Twichett (Inglaterra) ven la historia del pensamiento confuciano como una superestructura que se apoya sobre una base sociológica y económica, mientras que J. R. Levenson (Estados Unidos), con su obra en tres volúmenes, *Confucian China and Its Modern Fate* (1958-1965), vuelve a insistir en la historia del pensamiento confuciano, que estudia desde los comienzos de la época Manchú hasta la extinción de los residuos confucianos bajo el Imperio de Mao.

TAOISMO

I. ESENCIA DEL TAOISMO

La expresión *han san wei i*, «(China, que) comprende tres (religiones, las) ha hecho una (sola)», indica lo difícil que resultaba, hasta parecer imposible a veces, para los mismos chinos trazar una clara línea divisoria entre el confucianismo, el taoísmo y el budismo, especialmente en la dilatada etapa de su evolución. Tanto el taoísmo como el budismo, con sus doctrinas sobre la redención, penetraron en el confucianismo oficial. Ambas religiones, sin embargo, han logrado superar mejor que el confucianismo las revoluciones y cambios de las últimas décadas. Su éxito duradero se debe al hecho de que respondieron mejor que el confucianismo a las necesidades religiosas del pueblo, ya que la mentalidad confuciana consideraba al hombre meramente como miembro de la sociedad familiar y como un animal social en el Estado.

En contraste con el budismo, para el que la vida es dolor y que exige al hombre, cuando alcanza el estado ideal de la realidad última, que «muera» a las cosas de este mundo, el taoísmo afirma que la vida es valiosa y que hay que gozar de ella rectamente y que es bueno tratar de prolongarla. El mundo y el yo personal no son ilusiones, sino realidades muy gratas. Quien ha llegado a comprender la doctrina del *Yang* y el *Yin* y su interacción en los Cinco Elementos y en el *Tao* (de donde se deriva «taoísmo») que todo lo abarca, ya está en condiciones de procurarse un cuerpo glorioso que le servirá para alcanzar la inmortalidad o, al menos, la longevidad. Los mismos dioses actúan a través de las fuerzas de la naturaleza y se les rinde culto precisamente a causa de su intervención eficaz.

Puesto que el taoísmo nunca elaboró una suprema autoridad canónica, tampoco se estableció un «panteón» uniforme. Al igual que en la religión popular búdico-taoísta, con la que el taoísmo popular se fue confundiendo cada vez más, las divinidades de la antigua mitología convivieron siempre con los maestros taoístas históricos o legendarios y con los personajes de las leyendas populares elevados a la dignidad de dioses. Se rendía culto simultáneamente a los dioses de las estrellas y a los filósofos, a los dioses de las montañas y de los fenómenos atmosféricos junto a los héroes guerreros. La influencia de la burocracia confuciana sobre esta asamblea de dioses se refleja inequívocamente en el estricto orden jerárquico que se introdujo durante la era Han. Una y otra vez intervenía el emperador para «promover» o «degradar» a uno u otro de los dioses taoístas, según que resultaran o no útiles al estado.

Las diferencias existentes entre la religión taoísta *(Tao Chiao)* y la filosofía taoísta *(Tao Chia)* de Lao-tzu, Chuang-tzu y Lieh-tzu se salvaron gracias a las ideas mitológicas que ambas compartían, así como por los ejercicios o prácticas mágicas que se aplicaban en la esfera psíquica y en la física. Entre esas prácticas se contaban la meditación, la

dietética, la gimnasia y ciertas técnicas sexuales, todo ello con la intención de fortalecer y conservar la vitalidad del hombre y evitar que ésta se desvaneciera.

Aunque la doctrina moral taoísta adoptó desde los tiempos de los Padres del taoísmo (Lao-tzu, Chang-tzu, Lieh-tzu) cierto número de conceptos, por ejemplo, el de *Wu Wei*, «no acción» en el sentido de no incurrir en falta, de preservar la propia integridad, los adeptos individualmente considerados y los deseosos de asegurarse la inmortalidad descuidaban las cuestiones relativas a la moral. Sin embargo, por influjo del budismo y del confucianismo, el taoísmo popular elaboró una moral con el fin de hacer posible la vida monástica que se había venido desarrollando en el país a ejemplo del budismo.

II. EVOLUCION HISTORICA

En los años 350-250 a.C. aparecen relacionados con los nombres de Lao-tzu, Chuang-tzu y Lieh-tzu ciertos textos que aún en nuestros días constituyen la base del llamado «taoísmo filosófico». Estos antiguos textos expresan ideas que seguramente fueron formuladas en ciertas escuelas de la China Oriental. Esos textos contienen lo que podríamos llamar aforismos filosóficos y psicológicos, así como sentencias de sabiduría práctica. Además nos proporcionan ciertas noticias sobre la existencia de una «escuela de higiene» en aquella época, que formuló una serie de normas para alcanzar la longevidad. Se aconsejan varias técnicas respiratorias y prácticas a estilo del yoga a fin de conservar o recuperar el vigor juvenil y para alejar la muerte cuanto sea posible, ya que no se puede contar con suprimirla por completo.

Por aquella época siguió el taoísmo primitivo también las teorías de Tsou Yen (350-270 a.C.) que, junto con sus adeptos, emprendió, según se dice, la búsqueda del elixir de la vida y, al parecer, inició una forma especial de la alquimia fundada en sus especulaciones sobre los elementos. En las provincias orientales se hallaban difundidos ciertos mitos relacionados con los pájaros, de donde tomó su origen la leyenda de los inmortales *(Hsien)*, que son frecuentemente representados con alas, así como el mito de los lugares paradisíacos en medio del mar. En la China precristiana se organizaron expediciones hacia esos lugares en que se esperaba hallar el hongo que evita la muerte.

El patrono mítico de la escuela taoísta era el Emperador Amarillo *(Huang Ti)*, el tipo ideal de Emperador del reino de Utopía en los comienzos del tiempo, un gran maestro de medicina y alquimia, del arte de la guerra y de las prácticas sexuales. Hacia finales de la era Han, su figura fue oscurecida por la de Lao-tzu, al que también se confirió el título de maestro en medicina y alquimia. En la era Han, el *Tao Teh Ching*, un libro que tantas veces ha sido traducido y frecuentemente con demasiada fantasía, era conocido como «Las Sentencias de Huang

Ti y Lao-tzu»; a estas enseñanzas se daba el nombre de «doctrina de Huang-Lao».

Como antes veíamos, resulta casi imposible reconstruir una biografía de Confucio que merezca cierta confianza. En el caso de Lao-tzu, esta tarea parece absolutamente imposible. Según el *Shih Chi*, «Memorias del Historiador», era un archivero de la corte de los reyes Chou; recibió a Confucio en Lo-yang y marchó al Oeste cuando cayó la dinastía. El *Shih Chi* afirma, asimismo, que antes de abandonar el país dejó el *Tao Teh Ching* en manos del mítico comandante del paso Kuan Ling Yin Hsi ante las insistentes peticiones de éste. Todas estas noticias fueron inventadas en su mayor parte para beneficiar a los taoístas. Del mismo modo, su nombre de familia y su nombre propio, Li Erh, o su nombre de familia y su nombre público, Li Tan, no corresponden a los del autor del *Tao Teh Ching*. En los textos más antiguos hallamos únicamente alusiones a un mítico Lao-tzu («Maestro Lao») o Lao Tan. Parece que la noticia del *Shih Chi* fue introducida por cierta familia Li de Shantung hacia 100 a.C., que pretendía descender de Lao-tzu. Sin embargo, el mismo historiógrafo expresa ciertas dudas acerca de estas afirmaciones. Cuando esta biografía, que no parece muy digna de crédito, sigue diciendo que, según las enseñanzas de Lao-tzu, el hombre debe llevar una vida anónima y oscura, es posible que ello constituya una alusión al grupo de personas a que pudieron pertenecer Lao-tzu y sus íntimos, pues en China siempre hubo hombres que renunciaban al mundo. Entre estos podríamos incluir también a Lao Lai-tzu, que en el texto *Chuang-tzu* recrimina a Confucio por su falsa moral, así como al «loco de Ch'u», que ataca la filosofía moral de Confucio *(Lum Yü*, XVIII.5). Lao-tzu, ciertamente, ha de ser contado entre aquellos que preferían la «vida sencilla» a la vida pública y la política, pescadores de los lagos y los ríos, habitantes de las lejanas montañas, que, según la creencia popular, eran invulnerables a causa de su vida santa. Como verdaderos taoístas, vivían en la soledad, no por desencanto o amargura, sino por convicción. Lao-tzu y Chuang-tzu, a los que consideramos no como personajes históricos, sino más bien como héroes de cierto grupo de taoístas primitivos, se diferenciaban de los ermitaños en que fundaron escuelas en que sus enseñanzas se transmitieron primero oralmente y más tarde por escrito. A juzgar por su estilo y su contenido, el texto *Lao Tzu*, que no recibió el título de *Tao Teh Ching* hasta la era Han tardía (con intención de promoverlo e incorporarlo al conjunto de los libros canónicos, «*Ching*»), no pudo ser escrito por Lao Tan, contemporáneo de Confucio, pero ciertamente parece ser idéntico a un texto que aparece hacia finales del período de los Estados guerreros, aunque algunos de sus aforismos, que pertenecían a la tradición oral del *Tao Chia* de aquella época, podría remontarse por lo menos al siglo VI a.C.

Hacia el siglo III a.C., la doctrina de Huang Lao había tomado cuerpo en un grupo religioso cerrado. Lo sorprendente es que su filosofía del *Wu Wei*, la «no acción», y del *Tao* universal se mezcló con

ideas de los legalistas, la doctrina del Estado policíaco centralizado de los Ch'in. Las normas estrictas tenían por objeto garantizar el perfecto funcionamiento del Estado a fin de que el soberano pudiera entregarse a la práctica del *Wu Wei*.

Es probable, sin embargo, que fueran sus inclinaciones a la alquimia y el deseo de alcanzar la inmortalidad lo que indujo al primer emperador Ch'i a acoger benévolamente a los taoístas, que practicaban tales artes. Por aquella época, el taoísmo se enriqueció con ciertas ideas chamanistas que se infiltraron desde el país meridional de Ch'u, no chino. Por ejemplo, se habla de «correrías por el cielo», que posiblemente eran debidas al uso de hongos narcóticos y que se experimentaban como una unión extática con *Tao* y con el caos primordial. Esta tradición se cultivó especialmente en la corte de Huai Nan, el abuelo del fundador de la dinastía Han (muerto en 122 a.C.), y fue consignada por escrito en el libro *Huai Nan Tzu*.

Durante los cuatrocientos años de la era Han, cuando la vida pública estaba controlada por la doctrina oficial confuciana, no exenta de rasgos legalistas, el taoísmo se refugió en la esfera de la vida privada, pero no sólo entre las gentes del pueblo, sino también entre los emperadores, los príncipes y los ministros de la corte. Lao-tzu ya había sido divinizado en aquella época, y una inscripción fechada en 165 d.C. lo llama «una emanación del caos primordial» y «coeterno con las Tres Luminarias (el sol, la luna y las estrellas)». Por el mismo tiempo, el emperador Han hizo erigir altares a Lao-tzu y a Buda, que entonces era tenido por taoísta. Poco después, cuando estalló la rivalidad entre el taoísmo y el budismo, se escribió el libro «Conversión de los bárbaros por Lao-tzu» *(Lao-tzu Hua Hu Ching)*. En relación con el viaje legendario de Lao-tzu a Occidente, el Lao-tzu chino fue identificado con el Buda indio a fin de desbancar a los budistas.

El taoísmo se difundió también entre el pueblo, y sus ideas mesiánicas y utópicas impulsaron las rebeliones que provocaron la caída de los Han. En tiempos del emperador Huan (147-67 a.C.), Chang Tao Ling desarrolló su labor de maestro y misionero en la provincia de Sse-ch'uan. Quienes se le unían le entregaban cinco medidas de arroz, por lo que esta secta recibió el nombre de «Secta de las Cinco Medidas» y también el de «Secta del Maestro Celeste»; la segunda designación alude a la dignidad de los sucesores de Chang Tao Ling, que ejercían una función parecida a la del Papa. Este fue el arranque y el núcleo inicial de la iglesia popular taoísta. En 215 d.C. fue obligada a renunciar a su autonomía política, pero siguió existiendo bajo la autoridad episcopal de la familia Chang, que tenía su sede cerca de las Montañas del Tigre y el Dragón (Lung Hu Shan, Kiangsi) hasta que fue expulsada del continente por los comunistas.

El 184 d.C. se sublevó la secta taoísta de los Turbantes Amarillos en China Central y Oriental. Su ideal era la utopía descrita en el *T'ai P'ing Ching* (Texto Clásico de la Paz y la Justicia Grandes). Pero no

pudo mantenerse mucho tiempo frente a los ejércitos del gobierno central. Los jefes de los Turbantes Amarillos y de la Secta del Maestro Celeste pretendían también poseer poderes curativos. Distribuían talismanes, y en su opinión la enfermedad era el precio del pecado; en consecuencia, quien aspiraba a recuperar la salud tenía que confesarse y hacer penitencia. Había sacerdotes-magos al frente de las pequeñas comunidades que, además, se organizaban como unidades militares. Estas comunidades, que celebraban ceremonias comunes, atribuían también gran valor a las virtudes confucianas, especialmente a la de *Hsiao*, la piedad filial. Se entendía que aquellas virtudes constituían poderes mágicos y que contribuían a mantener la unidad de las comunidades.

El fuerte intercambio de ideas que el taoísmo mantuvo con el budismo y el confucianismo, más o menos voluntariamente, se refleja en eruditos como Ho Yen (190-225 d.C.) o Wang Pi (226-249), que escribieron comentarios a los clásicos confucianos y taoístas. Se establecieron monasterios taoístas a imitación de los budistas; la vida común de los monjes estaba regida por las máximas del confucianismo.

En el período que va del siglo IV al VII d.C., cuando el norte del país estaba gobernado por dinastías extranjeras sinizadas y el sur por dinastías propiamente chinas, el taoísmo se mantuvo en diversos niveles. La filosofía *Hsüan Hsüeh* (Erudición Oscura) se ocupó de estudiar la exégesis del llamado taoísmo filosófico (Lao-tzu, Chuang-tzu, Lieh-tzu), mientras que otros intelectuales y poetas se entregaban a las prácticas orientadas a conseguir la longevidad y estudiaban el texto *Pao P'u Tzu* de Ko Hung. Despreciaban a Chuang-tzu por considerarlo demasiado especulativo.

En cuanto al taoísmo popular, cerca de la actual Nanking se puso de moda la secta *Mao Shan*. En aquella época fue ampliamente reemplazado el *T'ai P'ing Ching* por el *Shan Ch'ing Ching* (Libro del Cielo de Pureza Superior). La voluntad de los inmortales y de los dioses se revela ahora ante todo a través de la escritura automática de un médium. La secta *Hung Wan Tzu Hui* (Sociedad de la Svástica Roja), muy difundida en Asia Oriental y llamada también a causa de su actividad religiosa *Tao Yüan*, parece conservar esta tradición en Taiwán, Hong-Kong y Japón. Los textos hasta ahora conocidos son poemas litúrgicos. La secta *Mao Shan* aspira a concentrar en el cuerpo del adepto los espíritus buenos y protectores que viven en el Cielo, en las montañas y en el cuerpo mismo del adepto simultáneamente. Un fenómeno interesante es la importancia que en esta secta tienen las inmortales, que se juzgan capaces de realizar en sí mismas y en los demás esta unión tan deseada. No es de extrañar, por consiguiente, que el primer dirigente de esta secta fuese una mujer, la Señora Wei. A la misma época corresponde el libro, muy estimado, *Ling Pao Tu Jen Ching* (El Maravilloso Libro Talismán de la Salvación de los Hombres), en que aparecen descritas las divinidades taoístas según el modelo de los Budas y Bodhisattvas.

En el siglo VII la dinastía T'ang, instauradora de un nuevo *Imperium Sinicum*, hizo remontar la ascendencia de la familia imperial a Lao-tzu, fundándose para ello en que ostentaba el mismo nombre familiar, Li; con este motivo, el taoísmo adquirió temporalmente una excepcional importancia. En el año 667 d.C., el emperador Kao Tsung otorgó a Lao-tzu el sonoro título de *Tai Shang Hsüan Yüan Huang Ti;* «Emperador Nobilísimo Celestial y Primordial». Los libros de los Padres taoístas (Lao-tzu, Chuang-tzu, Lieh-tzu) fueron temporalmente incluidos en la lista de textos para los exámenes oficiales. Al mismo tiempo, se puso de moda entre las princesas «excedentes» retirarse a los monasterios taoístas de monjas.

Durante la era Sung, los emperadores Chen Tsung (988-1022) y Hui Tsung (1101-1126), el gran pintor, favorecieron al taoísmo de manera especial. En esta época floreció la secta *Cheng I* (secta de la Gran Unidad), que venía a ser una prolongación de la iglesia popular del Maestro Celeste Chang *(Chang T'ien shih)*. Los Maestros Celestes se hallaban afincados en toda la zona en torno a las Montañas del Dragón y el Tigre.

La otra gran secta taoísta que, de manera semejante a la *Cheng I*, se ha mantenido hasta nuestros días es la *Ch'üan Chen* (secta de la Perfecta Realización), llamada también secta de la Alquimia Interna. Tiene muchos elementos comunes con el budismo Ch'an (= Zen) y, en contraste con la secta *Cheng I*, exige de sus monjes la estricta observancia del celibato. La meditación y las obras de caridad se consideran superiores a los grandes servicios religiosos colectivos. El famoso monasterio de Nubes Blancas, que ha albergado monjes taoístas hasta nuestros días, era uno de los centros de esta secta.

El canon taoísta fue compilado también durante esta era y fue impreso por primera vez en 1019.

El cargo político más importante que nunca alcanzara un taoísta correspondió al monje Ch'ang Ch'un que, en 1227, fue designado por el monarca mongol Chingiz Khan «para gobernar a todos los sacerdotes y personas religiosas en su imperio». Por aquella época, sólo las zonas septentrionales de China pertenecían al Imperio mongol, que no se anexionaría la totalidad del país hasta 1278. Puesto que Ch'ang y Chingiz murieron en 1227, es decir, ambos en el mismo año, Ch'ang ocupó aquel cargo excepcionalmente importante sólo por poco tiempo.

Durante el reinado de Khubilai Khan (1214-1294) se encendió de nuevo la vieja rivalidad entre el taoísmo y el budismo, ya que ambas religiones trataban de ganarse el favor del soberano; el libro a que antes nos hemos referido, en el que se pretendía que Lao-tzu, como un Buda, había convertido a los bárbaros indios, jugó un papel decisivo en aquellas controversias. Los taoístas fueron derrotados en las disputas de 1255, 1256 y 1258. Cuando, en un arrebato de rabia impotente, incendiaron sus propios templos con intención de acusar a los budistas de aquel crimen, se decretó, en 1281, que fuera quemado el canon taoísta. Sólo

se perdonó al *Tao Teh Ching*. Como consecuencia de ello, sólo sobrevivieron en la edición Ming 1.120 volúmenes, mientras que la edición Sung comprendía 4.565 volúmenes. Con esta quema de libros, la vieja disputa entre el taoísmo y el budismo tocó a su fin. Desde los últimos años del siglo XIII, el taoísmo ya no volvió a desempeñar ningún cometido independiente de alguna importancia. La filosofía taoísta vivió aún un cierto renacimiento en el neoconfucianismo y en el budismo *Ch'an* (= Zen) y hasta tuvo una evolución con ciertas orientaciones propias, pero la religión taoísta fue degenerando gradualmente y sus dioses se diluyeron en la religión popular sincretista. Tan sólo hubo unos pocos centros, por ejemplo, en las Montañas del Tigre y el Dragón y en los monasterios del Lao Shan, donde se observó una religión popular en que el elemento preponderante no era el budismo, sino el taoísmo. Hablando en general, esta ha sido la situación hasta muy entrado el siglo XX.

El Tao Tsang

Todos los textos del taoísmo, pero también otros muchos que en realidad pertenecían a los legalistas, los mohistas e incluso a los maniqueos, nestorianos y cristianos chinos se hallan integrados en la actual edición del *Tao Tsang*, que data de 1445 y 1596. Los maniqueos y los cristianos se sirvieron del *Tao Tsang* para ocultar sus textos después de que la tolerante dinastía Mongol fue sustituida por los Ming.

De un total de 1.120 volúmenes, 450 son textos litúrgicos que, en parte, se han transmitido también fuera del *Tao Tsang*. El nombre de *Tao Tsang*, «canon taoísta», se inspiró en el del *San Tsang*, el Tripitaka budista, y en la actualidad comprende 1.464 títulos. Todo este conjunto de textos está dividido en tres *Tung*. El carácter chino correspondiente a *Tung* significa en realidad «cueva», así como «comunicar» y «ver a través de los misterios». Como el pueblo creía que numerosos textos se hallaban ocultos en las cuevas de las montañas, el término *Tung* evoca «misteriosas cuevas con tesoros desconocidos de libros» y «poderes sagrados que se revelan en esos libros».

III. CONCEPTO DE LAS DIVINIDADES

Aunque el panteón taoísta estableció un orden jerárquico estricto a partir de la era Han, ese orden cambió constantemente y variaba de una a otra secta. Pero la nota común era la estructura burocrática, pues los dioses taoístas no rigen el mundo, sino que se limitan a administrarlo. El curso del mundo está mejor abandonado a sí mismo, es decir, a la espontaneidad con que el Gran *Tao* (el Camino) se expresa *(Teh)*, la espontaneidad que tiene su mejor cauce en la interacción imperturbada de *Yin* y *Yang*, la sucesión de las estaciones y la circulación de los Cinco Elementos.

No es posible ofrecer dentro de la perspectiva limitada de este ar-

tículo una exposición detallada del concepto taoísta de *Tao*, que encaja más en el ámbito de la filosofía que en el de la historia de las religiones. A fin de dar aunque sólo sea una idea aproximada de este concepto tan denso del *Tao* que, en sí mismo, no es otra cosa que un término auxiliar para indicar algo que en sí es inefable, explicaré los dos aspectos del *Tao* mediante los conceptos de *natura naturans* y *natura naturata* según los entiende el Maestro Ekkehart, que habla de *Gottes ungenatûrte natûre* y *genatûrte natûre*, en el sentido de *Tao absconditus* y *Tao revelatus*.

Durante la era Han, el panteón estaba presidido por Lao-tzu y *Huang Ti* (Emperador Amarillo). *Huang Ti* era una divinidad cósmica, mientras que Lao-tzu, por decirlo así, venía a ser una encarnación de *Tao*. Al emerger del caos primordial, se convirtió en causa primera de la creación, y recibió el título de *Tao Chün* (Señor Tao). Al combinarse en seguida con *Huang Ti*, recibió también el título de *Huang Lao Chün*. Según las ideas de la época, «este *Huang Lao Chün* podía ser también percibido mediante la meditación en el microcosmos del cuerpo humano». Mientras que estas ideas se siguieron cultivando en el taoísmo esotérico, en el siglo v apareció la suprema trinidad de dioses, los *San Ch'ing*, los Tres Puros. Estos dioses están dentro del cuerpo del individuo, pero al mismo tiempo son dioses redentores de todos los hombres, y como tales se hallan aislados en la lejana soledad del Cielo. No cabe duda de que en la concepción de esta tríada jugaron un cometido importante ciertas ideas budistas acerca de los Bodhisattvas.

La divinidad primera y suprema es el *Yüan Shih T'ien Ts'un* (Anciano Celeste del Origen Primordial). Es una hipóstasis de Tao y es capaz de leer la primera revelación en «caracteres de jade». Cuando del caos surgió el mundo ordenado, comenzaron a existir no sólo los dioses, hombres y el resto del mundo visible, sino también los libros sagrados. Tarea de los dioses es comunicar estos libros *(Ling Pao* = Joyas *Sagradas)* a los hombres por mediación de otros dioses inferiores. La segunda divinidad es *Ling Pao Chün*, Señor de las Joyas Sagradas, también llamada *T'ai Shang Tao Chün*, Nobilísimo Señor Tao, que transmite la sabiduría superior a los dioses inferiores. La tercera persona del *San Ch'ing*, finalmente, es Lao-tzu, que ostenta el sonoro título de *T'ai Shang Lao Chün*, Nobilísimo Señor Lao. Revela la enseñanza de *Tao* a los hombres que se han acreditado como dignos y que han entrado en la lista de los inmortales. La composición de los Tres Grandes varía, pero esta composición es absolutamente propia del taoísmo. Las tres divinidades mencionadas son a la vez los tres santos patronos de las tres secciones del *Tao Tsang*, un hecho que viene a demostrar hasta qué punto la literatura y las realidades superiores estaban unidas en el taoísmo, como se expresa asimismo en el texto y en los símbolos del *I Ching*, un texto que no puede considerarse exclusivo ni del taoísmo ni del confucianismo.

Por mucho que queramos limitar nuestra descripción del panteón taoísta, no podemos omitir a la diosa *Hsi Wang Mu*, la «Reina Madre

de Occidente», que reina en un paraíso situado en las montañas de K'un Lun y habitado por miríadas de inmortales. Allí se cultivan también los melocotones de la inmortalidad bajo su vigilancia. Además, es mediadora entre los dioses antes mencionados y los hombres deseosos de alcanzar la inmortalidad. Aquellos individuos cuyos esfuerzos merecen el reconocimiento de la diosa—como en el caso, según se dice, del emperador Mu de la dinastía Chou y del emperador Wu de la dinastía Han—recibirán de ella los textos sagrados que poseen virtudes de talismanes, y llegarán a gustar los melocotones de la inmortalidad. Especialmente durante la era Liu Ch'ao (siglos III-VI d. C.), esta diosa desempeña el cometido de mediadora de los textos, como puede deducirse de muchas historias textuales semilegendarias. En la actualidad, *Hsi Wang Mu* no es objeto de culto; únicamente sobrevive en algunas obras de arte para las que sirvió de modelo.

Ya en el siglo VI d. C. se erigieron estelas de piedra en honor de *Yü Huang*, el Emperador de Jade. Sin embargo, hasta la era Sung no se ganaría el favor de los emperadores; esta figura divina fue introducida en el culto oficial bajo protección imperial en 1012 d. C. Con el tiempo llegaría a ser la divinidad suprema de la religión popular, y así ha continuado hasta nuestros tiempos. En el taoísmo más puro, anterior a la era Sung, detentaba el oficio de «Jefe del Departamento de Personal» en el séquito del dios *Yüan Shih T'ien Tsun*, y entre sus deberes se contaba el de llevar los registros de los dioses y los inmortales. Con el tiempo, el Emperador de Jade desplazó a su «patrón», y aunque en la religión popular búdico-taoísta fue asimilado al dios indio Indra, sigue destacando su origen taoísta, y los lugares donde se le rinde culto son considerados sobre todo taoístas.

En 1115 d. C., todavía dentro de la era Sung, este dios recibió el título de Emperador Supremo por deseo del romántico emperador-pintor Hui Tsung, con grave disgusto de los confucianos, cuya opinión era que ese título sólo podía darse al Cielo. Sin embargo, incluso en nuestros tiempos no ha perdido del todo su condición de dios encargado de los registros, ya que las divinidades de la Tierra, así como los dioses de las ciudades y de los distritos circunvecinos tienen que acudir una vez al año ante el Emperador de Jade, que es su superior, para darle cuenta de las buenas y malas obras de los hombres.

En el taoísmo se conocen tres tipos de divinización: *a)* de las fuerzas naturales; *b)* de los conceptos metafísicos; *c)* de los hombres, que se sitúan en el nivel inferior de la escala jerárquica, pero que también son los más conocidos a través de las leyendas y el teatro, por lo que el pueblo prefiere acudir a ellos en busca de protección.

Los dos textos «Sobre Acciones y Retribuciones» *(T'ai Shang Kan Ying P'ien)* y «Texto sobre la Determinación (de hacer buenas obras) en Secreto» *(Yin Chih Wen)*, que datan ambos del siglo XI, contienen gran número de relatos morales populares dependientes del taoísmo, el budismo y el confucianismo; los elementos budistas, sin embargo, se

limitan a lo relativo a los castigos en el infierno y contienen un catálogo de pecados idéntico al del confucianismo. Ambos textos, sin embargo, fueron escritos desde una perspectiva taoísta y el pueblo los ha leído con preferencia al *Tao Teh Ching* y más aún al *Chuang Tzu.*

IV. RELIGIOSIDAD

En los templos considerados taoístas, no sólo se rinde culto al Emperador de Jade *(Yü Huang)* y a Lao-tzu, sino también muy frecuentemente a personajes humanos divinizados *(Shen* o *Shen Ming)* que se hicieron famosos en la historia y populares a través del teatro. Además está el Dios de la Tierra *(T'u Ti Kung)*, considerado como personificación del lugar en que se unen Cielo y Tierra.

El objeto más importante que puede verse en el templo no es la imagen de la divinidad, sino el pebetero para quemar el incienso, que con frecuencia está fechado y que por ello sirve en ocasiones para determinar la época de la fundación del templo. Este es el motivo de que el superior del templo reciba el título de «Superintendente del Pebetero» *(Lu Chu)*. Los miembros distinguidos de la comunidad tienen el privilegio de tomar ascuas de este pebetero y llevarlas a su domicilio para ponerlas en su pebetero privado. De esta forma permanecen en comunión constante con el altar principal y con los dioses, así como con los restantes miembros de la comunidad. Hemos de decir que en el taoísmo, a diferencia del budismo, el acto de quemar incienso tiene sentido de purificación, no de sacrificio.

Entre las numerosas festividades que se celebran en los templos merecen especial mención las llamadas fiestas de *Chiao*, que sirven para salvaguardar la unidad religiosa de todos los fieles durante el año eclesiástico. Hay celebraciones *Chiao* por la paz y contra las catástrofes y pestilencias, *Chiao* para la restauración y la nueva consagración del templo.

En Taiwán, aun en la actualidad, la liturgia más importante de estas celebraciones está a cargo de los *Tao Shih*, es decir, los sacerdotes de Tao, que acuden de los monasterios y los centros importantes de culto, en que aún se observa un taoísmo relativamente más puro. El sumo sacerdote taoísta—que residía antes en China Continental y ahora en Taiwán—es el «papa» del taoísmo, el Maestro Celeste *(T'ien Shih)*, del que ya hemos hablado en el panorama histórico. Puede delegar sus funciones.

El sacerdote debe conocer de memoria los textos litúrgicos y además de ello debe ser un virtuoso tocando el tambor. Las diferentes partes de cada servicio se regulan a golpes de tambor, instrumento que juega en el culto taoísta un papel más importante que en las ceremonias sacrificiales confucianistas, y el tamborilero ha de ser un sacerdote. Las danzas rituales son de carácter acrobático y los textos sagrados se cantan. Los pasajes más importantes son leídos por el sacerdote princi-

que, entre otros requisitos, ha de tener un semblante de hombre docto; generalmente procede de una familia rica y suele estar casado. En la mayor parte de los casos habrá estudiado durante veinte años, en los que copia los textos litúrgicos y los va aprendiendo de memoria. Con motivo de su ordenación, el sacerdote recibe un sonoro título, y es destinado a uno de los distritos ficticios en que se divide el ámbito de la teocracia taoísta, que tiene zonas correspondientes en el microcosmos del cuerpo humano.

La mayor parte de los textos se hallan colocados sobre el altar durante las ceremonias y son leídos en alta voz; otros, que son secretos y se comunican sólo oralmente, son recitados de memoria. Los sacerdotes se abstienen siempre de la carne de ganso, perro y anguila, pero sobre todo evitan comer la de búfalo de los pantanos, ya que se supone que Lao-tzu viajó hacia Occidente a lomo de uno de estos animales. Las peticiones a las divinidades se formulan como solicitudes oficiales, lo que prueba que, en este sentido, las prácticas taoístas están orientadas más en el sentido del Estado confuacino que de la iglesia budista.

Sólo al sacerdote taoísta está permitido invocar e implorar al *San Ch'ing*, los Tres Aspectos de *Tao*, directamente, en una especie de letanía, sin tener que dirigirse primero a las divinidades entronizadas en el templo. Las ceremonias que tienen lugar en el templo después de que el sacerdote ha dado fin a su servicio, así como las que se desarrollan al exterior y las representaciones teatrales que tienen lugar durante el servicio taoísta pertenecen más bien a la religiosidad popular búdico-taoísta. Aquí no podemos ocuparnos de sus múltiples aspectos.

V. CONCEPTO DEL HOMBRE

El taoísmo tiene innumerables versiones de la creación del mundo. Casi todos los libros sagrados taoístas comienzan por describir la forma en que el mundo fue creado. Después de la disolución del caos primordial, las puras y ligeras partículas de *Yang* vuelan hacia el cielo, donde forman la comunidad de los dioses y la divina revelación en preciosos caracteres de jade, mientras que las duras y pesadas emanaciones de *Yin*, que en el taoísmo filosófico de Lao-tzu tiene preferencia sobre *Yang*, se convierten en principios de muerte según el taoísmo religioso. Todas las cosas físicas se originan a partir de las emanaciones de *Yin* y *Yang* en el caos primordial, que se licúan y evaporan para condensarse y solidificarse de nuevo.

Esta concepción se difundió en la era Liu-ch'ao, pero luego se popularizaría más otra versión que tiene su origen en la era Han. En esta otra versión aparece Lao-tzu como un demiurgo de las partes de cuyo cuerpo derivan los elementos de la naturaleza. De sus ojos proceden el sol y la luna; de su cabeza, las montañas de K'un Lun; sus cabellos dan origen a las estrellas, y sus huesos se convierten en dragones de importancia vital. De su carne proceden los animales, mientras que sus

intestinos dan origen a las serpientes marinas; el vello de su cuerpo forma las plantas, y los hombres se originan en sus genitales. Esta concepción cósmica de Lao-tzu es una versión taoísta del Purusha indio (el Hombre primordial; *P'an Ku* en chino) que aparece en el mito indio de Yumir.

La felicidad suprema para un taoísta consiste en alcanzar la longevidad o la inmortalidad en este mundo. Los espejos Han o las cajitas laqueadas muestran en su ornamentación a los *Hsien Jen*, los inmortales, como seres humanos alados (igual que los ángeles cristianos). A fin de alcanzar la inmortalidad, es preciso transformar el cuerpo mediante unas complicadas prácticas físicas y mentales. Mediante la ingestión de oro y cinabrio se intenta dar al cuerpo la perennidad del oro y la adaptabilidad química del cinabrio, a fin de evitar el envejecimiento y la muerte. Estas prácticas tienen una larga tradición en China; surgieron en los círculos de metalúrgicos y alfareros. El texto clásico de la alquimia para la prolongación de la vida es el *Pao P'u Tzu* de Ko Hung (283-343 d. C.), que estudia el medio más seguro para la consecución de la inmortalidad física, consistente en ingerir cinabrio que haya sido transformado nueve veces en mercurio y vuelto nueve veces al estado anterior. Muchos emperadores y príncipes chinos alcanzaron involuntariamente las Fuentes Amarillas (la eternidad, la muerte) en edad prematura al envenenarse con cinabrio y drogas a base de oro.

Durante la era T'ang (siglo VII), esta alquimia exotérica, llamada también métodos del «elixir exterior» *(Wai Tan)*, fue desplazada por la alquimia esotérica, o métodos del «elixir interior» *(Nei Tan)*, que se opone a la ingestión de drogas y da mayor importancia al equilibrio entre las fuerzas duales *Yin* y *Yang* y a los elementos presentes en el microcosmos del cuerpo humano. El libro *Chou I Ts'an T'ung Ch'i* («Reino de los Tres Caminos de Cielo, Tierra y Hombre», o «Reino de los Tres Caminos del *I Ching*, el Taoísmo y la Alquimia») de Wei Po Yang, que data del siglo II a. C. y que se ocupa de alquimia especulativa más que experimental, se convirtió en el texto principal de la escuela *Nei Tan*. Para el adepto de la alquimia esotérica reviste suma importancia evitar que cualquier substancia vigorizante se escape del cuerpo. En vez de gastar sus energías vitales, procreando hijos, por ejemplo, el adepto observa un prudente dominio de sí mismo. Se recomiendan técnicas sexuales específicas para economizar esperma y al mismo tiempo aumentar la vitalidad.

Otra técnica orientada a la misma finalidad, pero con métodos distintos, es la llamada «respiración embrionaria», en que se hace circular el aliento en un circuito cerrado a través de los «campos cinábricos» de la cabeza, el pecho y el abdomen, al mismo tiempo que se reduce a un mínimo la respiración exterior. Se afirma que estas prácticas invierten el proceso normal de la vida desde el nacimiento hasta la muerte, pues gracias a ellas el adepto produce un embrión de inmortalidad, un homúnculo, que en el momento de la muerte es liberado del cuerpo lo

mismo que un sable de su vaina. Este «hombre nuevo» que ha sido sistemáticamente producido en el propio cuerpo recibe también el nombre de Flor Aurea *(Chin Hua)*. Estos procesos maravillosos que se producen en su propio cuerpo, que son fomentados u obstruidos por buenos o malos espíritus y demonios, pueden ser percibidos por el maestro taoísta mediante una meditación proyectada sobre sus vísceras en una Visión Interna. Si el adepto consigue ver los buenos rectores, los Tres: el del Cielo, el de la Tierra y el *T'ai I* (el Supremo), que forma una trinidad, junto con todos los demás espíritus salutíferos instalados con majestuosa serenidad en los puntos claves de su propio cuerpo, sabrá así que todo está en orden y que él mismo se halla en camino hacia la inmortalidad. En contraste con el confucianismo, los taoístas adeptos del *Nei Tan* creen que el destino del hombre no depende del Cielo *(P'ien Ming)*, sino del hombre mismo.

Muchos devotos taoístas practican gran número de ejercicios gimnásticos, por ejemplo, el llamado boxeo chino *(T'ai Chi Ch'üan)*, que aún se practica mucho entre los chinos del Asia Oriental, habitualmente en parques y jardines públicos. Se realiza de acuerdo con el lema de Lao-tzu «tenue como el agua» y forma parte de la forma taoísta de comportamiento en que se inspira el *Jou Tao (Jû Dô* en japonés), «método suave» o «método dúctil» en cuya base está la vieja norma taoísta de *Wu Wei*, la «no acción». Las actitudes flexibles y dúctiles, por ejemplo, en el boxeo, tienen la finalidad de evitar que el individuo envejezca y pierda agilidad.

Norma común de todos los consumidores de drogas, esotéricos, meditadores y adeptos de la mecanoterapia religiosa es reducir en todo lo posible la cantidad de alimento que toman. Especialmente importante es no comer cereales, porque de ellos se nutren los espíritus maléficos que residen en el cuerpo humano y que causan la muerte y el envejecimiento.

VI. SITUACION ACTUAL DEL TAOISMO

La decadencia de la religiosidad popular búdico-taoísta y la persecución de que fue objeto por el comunismo en China continental afectó también al taoísmo «puro». Los sacerdotes taoístas son tachados de agentes propagadores de una superstición grosera que, según el maoísmo materialista, ha de ceder el paso a una medicina e higiene modernas.

Cuando en 1949 se reunieron los representantes de todos los sectores del pueblo para discutir una nueva forma de gobierno, el comunismo, siete de los quinientos ochenta y cinco delegados representaban a las siguientes comunidades religiosas: budistas, musulmanes, protestantes y católicos. Al taoísmo no se prestó atención pública u oficial.

En la década de los cincuenta varias sociedades secretas semirreligiosas y semipolíticas, basadas en un ideario mesiánico-taoísta (Turbantes Amarillos, con ideas cristianas) causaron muchos quebraderos

de cabeza a las fuerzas de policía. Sociedades como «El Camino de la Unidad Total» *(I Kuan Tao)* o «Puerta Celeste» *(T'ien Men)*, o la «Secta de los Ocho Trigrams» *(Pa Kua)* fueron incansables y despiadadamente perseguidas por las autoridades comunistas. Hoy es imposible calibrar hasta qué punto es importante el papel de estas sociedades secretas en la República del Pueblo. La creencia en la invulnerabilidad de sus adeptos, que se remonta al *Wai Tan* y al *Nei Tan*, les confiere un insospechado valor, como ocurría con los Boxers de 1901.

En los países no comunistas del este y sudeste asiático, las ideas taoístas subsisten en las llamadas Sociedades de la Religión Universal, por ejemplo, en el *Tao Yüan* y en el *T'ung Shan Hui*, sectas que pretenden haber destilado las esencias de todas las religiones del mundo y sincretizado a base de todas ellas la mejor religión posible.

Unicamente en Taiwán existe una forma realmente religiosa del taoísmo. De esta religión hay centros, por ejemplo, en Mushan, cerca de Taipei, donde el magnífico *Chin Nan Kung* domina con sus construcciones la comarca circunvecina, y en Tainán, donde tiene su sede el Maestro Celeste *(T'ien Shih)*. Aquí se cultiva una liturgia taoísta que tiene casi dos mil años de antigüedad; las ceremonias ejecutadas por los sacerdotes taoístas en este lugar difieren esencialmente de las practicadas en la religión popular, que sólo están permitidas fuera de los templos taoístas. En este florecimiento del taoísmo desarrolló una labor muy meritoria el difunto Maestro Celeste Chang En P'u, muerto en 1970, que patrocinaba una forma más espiritualizada del taoísmo. Se suponía que era el 63 Maestro Celeste a partir de Chang Tao Ling, de finales de la era Han. El *T'ien Shih* es el jefe espiritual de la secta *Cheng I*, que junto con la secta *Ch'üan Chen*, se cuenta entre las más importantes que han sobrevivido de la era Sung. Hablando en general, representan la alquimia exotérica y la esotérica dentro del taoísmo, pero es significativo que la alquimia exotérica, es decir, la consistente en la aplicación de elixires externos, pudiera mantenerse mejor bajo el influjo de la medicina alofática europea.

Hay además una sociedad de «Adeptos del Taoísmo» que cuenta con unos doscientos miembros, así como una Asociación Taoísta de Taiwán, con unos cinco mil.

La generación joven de Taiwán y de todo el lejano Oriente apenas presta ninguna atención a las prácticas taoístas. Se diría que la religión está condenada a muerte.

El único aspecto superviviente es el interés hacia el taoísmo filosófico, especialmente en las versiones de Lao-tzu y Chuang-tzu. Mientras que en la China comunista se plantea la cuestión de si *Tao* ha de interpretarse en sentido materialista o idealista, y de qué «conciencia de clase» representan los textos taoístas, en los países no comunistas del Asia Oriental y en Europa se suele explicar el *Tao* en sentido psicológico. Se atiende sobre todo a los poderes salutíferos que pueden derivarse de la experiencia total del *Tao* en nuestro perturbado mundo.

En este interés por los poderes curativos e integradores, también el viejo taoísmo mágico es integrado, *mutatis mutandis*, en el «taoísmo filosófico» según es hoy entendido.

VII. BREVE HISTORIA DE LOS ESTUDIOS SOBRE EL TAOISMO

El jesuita Matteo Ricci (1552-1610), que quizá fue el primer sinólogo occidental, valoraba altamente el confucianismo, pero condenaba el taoísmo por considerarlo una religiosidad popular inficionada de paganismo e idolatrías detestables, como puede verse en su libro *Storia dell' Introduzione del Cristianesimo in China*. Athanasius Kircher (1601-1680) comparte las mismas opiniones, añadiendo la observación de que el taoísmo sólo conseguía atraer a la gente común (*«... respondet plebeis»)*; igual pensaban todos los primeros misioneros jesuitas. Aunque las órdenes mendicantes no idealizaban el confucianismo en la misma medida que los jesuitas, coincidían con ellos en su repulsa del taoísmo como cosa diabólica.

La—probablemente—más antigua traducción del *Tao Teh Ching*, atribuido a Lao-tzu, «fundador del taoísmo», se debe a François Noël (1651-1729), jesuita belga y excelente sinólogo. Entre los jesuitas del siglo XVIII, también los simbolistas trataron de encontrar el *lumen naturale* en el *Tao Teh Ching*, como puede deducirse del título que ostenta un manuscrito sin firma del British Museum, *Textus quidam ex libro antiquissimo Tao te kim excerpti quibus probatur Ssmoe Trinitatis Mysterium Sinicae genti olim notum fuisse*. Los simbolistas clericales empezaron a tomar en serio el taoísmo porque esperaban utilizarlo en sus tareas misioneras. Un excelente representante de esta escuela es el P. de Prémare con sus *Documents relatifs aux missions chinoises et remarques en latin sur le livre Tao-te-King*, publicado en 1707. Fue uno de los primeros en escribir una gramática china; debido a su conocimiento rudimentario de la fonología china y a la transcripción de los nombres extranjeros quería leer el nombre de Yahvé en los fonemas *Yi Hsi Wei* que aparecen en el cap. XIV del *Tao Teh Ching*.

Hacia finales del siglo XVIII Jos. M. Amiot (1718-1793) dio la primera descripción detallada del taoísmo en una carta dirigida al ministro M. Bergin el 16 de octubre de 1787. Aunque, en general, ofrece una información poco halagadora sobre aquella religión, expresa su aprobación con respecto al celibato y la búsqueda de la inmortalidad en el taoísmo. Advierte sagazmente que *«dans la Chine moderne»* se están mezclando las tres religiones cada vez más, y ve en ello la verdadera razón de su decadencia.

El jesuita Léon Wieger (1856-1933) ofrece unas investigaciones de alto valor científico en su obra en dos volúmenes sobre el taoísmo; vol. I: *Bibliographia, Le Canon, Les Index* (1911) y vol. II: *Les Pères du*

système taoiste (1913). Ni esta obra ni la de James Legge, *The Texts of Taoism* (1891), han sido superadas aún.

Las dos grandes obras de H. Doré, *Recherches sur les Superstitions en Chine* (15 vols.; Shanghai 1914-29) y de J. J. M. de Groot, *The Religious System of China* (6 vols.; 1892) ofrecen abundantes materiales sin propósitos misioneros, pero carentes también de una intervención detallada.

A H. Maspero debemos un nuevo punto de partida en la investigación del taoísmo. Fundándose en los textos antiguos, lo describe como una religión que ha permanecido viva y activa en el pueblo chino desde la era Han (cf. *Langues Posthumes*, vol. II, *Le Taoisme* [París 1950]). Por primera vez elaboró claramente el aspecto individual del taoísmo y el esfuerzo en busca de la autorredención y la inmortalidad personal. Su obra *Les procédes de «nourrire le principe vital» dans la religion taoiste ancienne* (1937) puede adjudicarse el mérito de haber señalado por primera vez en la sinología la forma correcta de entender conceptos como los de *Wai Tan* y *Nei Tan*. También fue Maspero quien arrumbó la separación entre taoísmo filosófico y taoísmo religioso, señalando interconexiones que hasta entonces había pasado desapercibidas.

Eugen Feifel (a) y James R. Ware (b) se ocuparon del importante tratado *Pao P'u Tzu* en «Monumenta Serica» 1941, 1944 y 1946 (a) y en *Alchemy, Medicine, Religion* (1966) (b). Estas obras suponen una visión metódica del taoísmo en la era Liu-ch'ao.

Max Kaltenmark, con su libro *Le Lie-sien tchouan* (Pekín 1953), nos presenta la hagiografía taoísta, con gran cantidad de interesantes concepciones ideales. Gracias a estas obras, la sinología en su vertiente de la historia de la religión ha logrado por fin liberarse y trabajar ya en el sentido de una historia sistemática y autónoma de la religión.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

I. *General*

Wing-tsit Chan, *Religious Trends in Modern China* (Nueva York 1953).
J. J. M. de Groot, *The Religious System of China* (6 vols., 1892; ^{2}1964).
W. Eberhard, *Religious Activities and Religious Books in Modern China:* «Zeitschrift für Missionswissenschaft» 4 (1965).
— *Guilt and Sin in Traditional China* (Berkeley y Los Angeles 1967).
J. Needham, *Science and Civilisation in China* (vol. 2; Cambridge 1956).
L. G. Thompson, *Chinese Religion: An Introduction* (Belmont, Calif. 1969).
A. Waley, *Three Ways of Thought in Ancient China* (Londres 1939).
E. T. C. Werner, *Dictionary of Chinese Mythology* (Shanghai 1932).

II. *Confucianismo*

F. X. Biallas, *Konfuzius und sein Kult* (Pekín/Leipzig 1928).
H. G. Creel, *Confucius and the Chinese Way* (1960).
J. J. M. de Groot, *Universismus* (Berlín 1918).
W. A. C. H. Dobson, *Mencius* (Oxford 1963).
J. K. Fairbank (ed.), *Chinese Thought and Institutions* (Chicago 1957).
Kung-chuan Hsiao, *Rural China, Imperial Control in the Nineteenth Century* (Seattle 1960). Cap. sobre sacrificios locales.
R. P. Kramers, *K'ung Tzu Chia Yü* (trad.; Leiden 1950).
J. Legge, *The Chinese Classics* (5 vols.; Oxford 1861-72; Hong-Kong ^{2}1960).
D. S. Nivison y A. F. Wright (eds.), *Confucianism in Action* (Stanford 1959).
A. Waley, *The Analects of Confucius* (Londres 1938).
E. T. Williams, *The State Religion of China during the Manchu Dynasty:* «Journal of the North China Branch, Royal Asiatic Society» 44 (1913).
A. F. Wright (ed.), *Studies in Chinese Thought* (Chicago 1953).
— (ed.), *Confucian Persuasion* (Stanford 1960).
— y D. Twichett (eds.), *Confucian Personalities* (Stanford 1962).

III. *Taoismo*

H. G. Creel, *What is Taoism?:* «Journal of the Amer. Or. Soc.» 76,3 (1956).
J. J. L. Duyvendak, *Tao Tö King: Le Lebre de la Voie et de Vertu* (París 1953).
— *Lao tseu et le taoisme* (París 1965).
R. P. Kramer, *Die Lao-Tzu Diskussion in der chinesischen Volksrepublik:* «Etudes Asiatiques» 22 (1968).
J. Legge, *The Texts of Taoism* (Londres 1881).
H. Maspero, *Les Procédés de «nourrire le principe vital» dans la religion taoiste ancienne:* «Journal Asiatique» (1937).
— *Le taoisme* (París 1950).
R. A. Stein, *Remarques sur les mouvements du Taoisme politico-religieux au II mèsiècle ap. J.C.:* «T'oung-pao» 50 (1963).
J. R. Ware, *Alchemy, Medicine, Religion in the China of A. D. 320. The Nei P'ien of Ko Hung (Pao P'u Tzu)* (Cambridge, Mass. 1966).
H. Welch, *The Parting of the Way* (Boston 1957).
R. Wilhelm, *The Secret of the Golden Flower* (trad.; Londres 1931).
L. C. Wu y T. L. Davis, *Translation of the Ts'an-t'ung-ch'i:* «Isis» 18 (1930).

Debo muchas noticias de primera mano a la Deutsche Forschungsgemeinschaft, gracias a una de cuyas ayudas pude viajar por el sudeste y el este asiáticos en 1968-69 para realizar estudios de campo en aquellos países.

CARMEN BLACKER

Cambridge, Inglaterra

RELIGIONES DEL JAPON

I. ESENCIA DE LA RELIGION JAPONESA *

La esencia de la religión japonesa ha consistido siempre en un sincretismo bien logrado y viable. Sus principales ingredientes han sido el Shinto, el culto indígena y las diversas sectas del budismo mahayana. Pero el mismo término «Shinto» implica ya una fusión de numerosos cultos y prácticas de diverso origen; por otra parte, el budismo japonés se divide en una multitud turbadora de sectas y escuelas. Hasta 1870 se hallaban las dos religiones casi inextricablemente confundidas en la mente de la mayoría de los japoneses. El resultado no era, como cabría imaginar, un culto compuesto de retazos inconexos, sino un conjunto perfectamente integrado, con su lógica interna y una dinámica propia. En 1945, cuando por vez primera en unos setenta años se concedió al pueblo japonés una absoluta libertad religiosa, se reafirmó esta misma tendencia hacia el sincretismo en los numerosos movimientos y grupos que surgieron inmediatamente. Los dos ingredientes tradicionales, el shintoísmo y el budismo, siguen predominando, aunque también son numerosos los grupos que profesan unos principios éticos cristianos. En la formación de estos nuevos movimientos parece afirmarse de nuevo un esquema típico que parece haber sido la nota dominante en la historia de la religiosidad japonesa.

II. EVOLUCION HISTORICA

El culto religioso que practicaban los japoneses cuando se introdujo el budismo en el siglo VI suele llamarse «Shinto primitivo». Sería erróneo entender por tal un culto homogéneo y uniformemente practicado en todo el Japón. El Shinto primitivo no era un sistema uniforme de creencias, sino una amalgama de diversas tradiciones aportadas por los distintos grupos étnicos que durante los quinientos años anteriores habían

* El carácter complejo de la religión en Japón ha hecho necesario apartarse un tanto del esquema establecido para los distintos artículos de este manual. El *Concepto del hombre*, por ejemplo, no ha sido tratado como una sección distinta, sino que se ha incorporado a la *Evolución histórica*. Se han omitido otras secciones por creer que no era posible tratarlas adecuadamente.

formado la raza japonesa. La composición exacta de esta raza y, en consecuencia, del sistema religioso «nativo» es aún materia de controversia entre los investigadores, pero se puede decir con relativa seguridad que había ingredientes étnicos de origen melanésico, tungúsico y asiático sudoriental, a los que se añadió una invasión de pueblos altaicos procedentes de Manchuria y Corea en las postrimerías del período prehistórico, en el siglo III-IV d.C. Siempre que hablemos del shintoísmo será preciso tener en cuenta este origen heterogéneo del culto nativo originario.

Los materiales de que disponemos para el estudio del culto primitivo pertenecen a dos categorías. Tenemos en primer lugar cierto número de fuentes literarias que nos informan acerca de lo que se supone ser el culto de la Casa Imperial y de los clanes dominantes en la llanura central de Yamato. Estas fuentes comprenden los dos primeros ejemplos de obras escritas en el Japón, las crónicas conocidas como *Kojiki* y el *Nihon Shoki*. Estos libros, aunque su redacción escrita se llevó a cabo en fecha tan tardía como los comienzos del siglo VIII, indudablemente contienen materiales muy antiguos que antes habían sido transmitidos oralmente por recitadores profesionales. Incluyen importantes ciclos mitológicos en los que, entre otras cosas, se describe la creación de las islas japonesas y sus habitantes y se explica que los emperadores japoneses descendían de la Diosa Sol. Tenemos también la más antigua antología poética, el *Manyōshu*, que también se puso por escrito durante el siglo VIII; muchos de sus cantos y poemas, de notoria antigüedad, constituyen una valiosa ilustración de la religiosidad primitiva. Contamos también con los dos libros conocidos como el *Jōganshiki* y el *Engishiki*, el último de los cuales, las «Instituciones del Período Engi» (901-923), contiene una detallada descripción de cierto número de ritos shintoístas y veintisiete plegarias, o *norito*. El *Jōganshiki*, compilado en 871, contiene normas sobre la celebración de los ritos shintoístas, pero no incluye *norito*.

A partir de estas obras se ha podido recomponer con bastante exactitud el sistema religioso que se desarrollaba en torno a la familia imperial durante los siglos V y VI. La actual investigación japonesa, sin embargo, insiste en que estas fuentes literarias nos revelan tan sólo una porción muy reducida de la primitiva religiosidad. En los distritos más alejados se practicaban distintas variantes del culto, que nunca fueron puestas por escrito, pero que pueden ser estudiadas a través de ciertos ritos y prácticas que han sobrevivido, transmitidos oralmente, como restos de la «religión popular» que hasta ahora había recibido escasa atención. El gran investigador y etnólogo Yanagida Kunio fue el primero en indicar que los estudios de campo sobre las prácticas aún vivas en varios distritos alejados podrían arrojar una nueva luz de insospechada potencia sobre el culto antiguo. Sus voluminosas obras, así como las de sus discípulos, entre ellos Hori Ichiro, han probado la importancia de la que Robert Redfield llamó «pequeña tradición» para ilustrar nues-

tros conocimientos acerca del importante culto antiguo de las montañas, por ejemplo, así como del chamanismo japonés, hasta hace poco tiempo muy desatendido por el hecho de que había sobrevivido únicamente a nivel popular, no literario.

Aunque los detalles del culto y la piedad diferían mucho en las diversas regiones del país, al menos podemos reconstruir ciertas creencias básicas que estaban ampliamente difundidas en la época en que se empezaron a poner por escrito las crónicas. La descripción que daremos seguidamente estará basada sobre todo en las fuentes literarias.

Partiendo de los mitos que nos han conservado las primitivas crónicas, sacamos la conclusión de que los japoneses de la llanura de Yamato, siguiendo un modelo heredado del chamanismo norasiático, creían en un universo estructurado en tres niveles. En el medianero está el mundo de los hombres, con una reducida esfera de cosas que los seres humanos podían manipular con éxito. Fuera de sus dominios queda un ámbito mucho más extenso, que está bajo la jurisdicción de los seres que viven arriba y abajo. El mundo superior, conocido como Takamagahara, o la Alta Llanura del Cielo, estaba habitado por unos seres llamados *kami*, que constituían el objeto primario de veneración en el culto. El mundo inferior era el lugar al que marchaban los muertos, una región sucia y manchada que recibía el nombre de Yomi. En cuanto al destino de los muertos, sin embargo, ha de tenerse en cuenta que éste no era siempre el mismo en todas las variedades del culto. En muchos sitios se creía que los muertos marchaban a ciertas montañas. En otros se conservaba una tradición relativa a un lugar llamado Tokoyo, un país situado más allá del mar, al que marchaban los muertos y del que regresaban en determinados momentos a lo largo del año para repartir bendiciones a los hogares y hacer fértiles los campos. Algunos investigadores ven en esta creencia un eco de una primitiva veta étnica de origen melanésico. La concepción de un mundo inferior sombrío y sucio, sin embargo, parece haber sido la predominante en el culto aristocrático.

Más adelante describiremos con mayor detenimiento la naturaleza de los *kami*. Por ahora basta decir que en su forma primitiva parecen haber sido fuerzas espirituales, carentes de una figura específica, que personificaban de manera nebulosa aquellos aspectos del mundo natural y de la sociedad humana que caían más allá de la comprensión del hombre primitivo. Esas fuerzas podían ser invocadas para que se manifestaran en el mundo humano en diversas ocasiones y concedieran ciertos bienes inasequibles por otros medios, como una buena cosecha de arroz, las lluvias oportunas, quedar libre de pestes y tener hijos varones.

Sin embargo, no siempre eran benignos los poderes de aquellos seres superiores. Se podía esperar que otorgaran sus bendiciones cuando eran debida y correctamente invocados, pero si se sentían ofendidos, también podían enviar maldiciones *(tatari)*. Lo que provocaba su ira

era ante todo la «impureza» de distintas clases: actos o estados que hacían al individuo ritualmente impuro y le impedían acercarse a un santuario.

Las causas de impureza están enumeradas en uno de los rituales más antiguos conservado en el *Engishiki*, el *Oharai*, o Gran Purificación. Estas causas se dividen, en general, en *amatsutsumi*, o culpas celestes, y *kunitsutsumi*, o culpas terrenas. Las primeras son ante todo los crímenes que ponían en peligro la subsistencia de una comunidad primitiva dependiente de sus cosechas de arroz, tales como deshacer las lindes que separaban los distintos bancales de arroz o abrir las compuertas de las acequias. En los mitos primitivos se dice que esos fueron los pecados cometidos por el malvado dios Susanoo, que causaron el enojo de la Diosa Sol. Las culpas terrenas abarcan cierto número de acciones dispares, tales como herir y matar, profanar un cadáver, el incesto y la bestialidad, o acontecimientos fortuitos, entre ellos la lepra, los tumores, la picadura de una serpiente, los daños causados por el rayo o los pájaros y la hechicería. El gran investigador del siglo XVIII, Motoori Norinaga, clasificaba todos estos males en tres categorías: pecado moral, impureza física y calamidad. En la práctica, sin embargo, muchos de estos pecados parecen haber caído en el olvido, de forma que las fuentes de impureza quedaron reducidas prácticamente a dos, la muerte y la sangre. El contacto con un cadáver o con una parturienta, con una persona o un animal heridos contaminaba al hombre, de forma que debía someterse a una cuarentena que lo aislaba de sus semejantes durante un determinado período de tiempo y le obligaba a no acercarse a un santuario durante un plazo aún más prolongado. Cualquier violación de estas normas llevaba consigo el riesgo de sufrir un repentino *tatari* por parte de una divinidad ofendida, que podía materializarse en forma de enfermedad, locura, accidente o incendio.

El shintoísmo primitivo, por consiguiente, nos sitúa en una etapa pre-ética de la evolución religiosa. La impureza ritual, que castiga por igual al hombre que hiere a otro y al que sufre la herida, ocupaba el puesto del sentimiento religioso del mal moral que se desarrollaría más tarde. La formulación de un código moral shintoísta sería fruto del contacto con el budismo y el confucianismo. Lo cierto es que son muy pocos los vocablos japoneses originarios para designar cualidades morales. Benevolencia, justicia, propiedad, compasión son términos que aparecerán en el lenguaje japonés únicamente con la llegada de los clásicos confucianos y las escrituras budistas.

Podríamos describir este culto, por consiguiente, como arcaico. En su condición de preliterario y pre-ético, se ocupaba ante todo de propiciar a unas difusas fuerzas espirituales, de las que se creía que moraban en un ámbito distinto del de los hombres, pero con una estrecha incidencia en éste, y de cuya benevolencia depende toda la esfera vital que se halla al alcance de los hombres.

Durante la segunda mitad del siglo VI hace su aparición el budismo en las tierras japonesas. No es de extrañar que al principio una religio-

sidad tan alejada de aquellas creencias apenas lograra hacerse entender. Después de todo, los *kami* eran tenidos por poderes espirituales, exteriores al espíritu humano, capaces de impartir bendiciones terrenas que estaban más allá de las posibilidades humanas. El Buda, por otra parte, había enseñado que la prosperidad terrena, la acumulación de bienes de este mundo tenía a la larga importancia muy escasa. El mundo, tal como lo capta la experiencia humana ordinaria, está invariablemente lleno de dolor. Sólo a través de una profunda transformación de la conciencia, a la que se llega por el camino de una larga meditación y una disciplina con vistas a la purificación espiritual, se puede alcanzar la iluminación que trae consigo el conocimiento de la realidad oculta tras el velo ilusorio de las apariencias, el único camino para descubrir la sabiduría y obtener la bienaventuranza.

Cuando el budismo fue introducido por primera vez en el Japón en forma de una imagen y varias copias de los sutras que envió el monarca de uno de los reinos coreanos—en el *Nihon Shoki* se da la fecha de 552 d.C.—se estimó durante varios años que se trataba simplemente de una nueva versión del culto nativo. Las imágenes del Buda y de los Bodhisattvas que le asistían no fueron consideradas como símbolos de un estado distinto y más alto de conciencia, sino como dadores potenciales de cosechas abundantes, hijos varones y lluvias estacionales, como posibles salvadores del hambre y las epidemias. El sublime arte budista de este período y la obra del príncipe Shotoku, cuya Constitución de 604 aconseja tributar reverencia a los Tres Tesoros como claves de un mundo más armonioso, son datos indicadores de que en esa fecha, aún temprana, ya se tenía algún conocimiento del aspecto más espiritual del budismo, de la compasión para con los dolientes y del respeto a toda vida, que forman parte integrante de la doctrina mahayanista.

Mayor importancia, sin embargo, parece haber tenido el culto budista oficial que se estableció en el Japón durante el siglo VII. Una ojeada a las crónicas oficiales bastará para demostrar que el budismo como culto oficial era un recurso para lograr dos fines. Ninguno de ellos tiene nada que ver con las enseñanzas originales del Buda, pero lo más sorprendente es que ambos han sobrevivido hasta nuestros días como las dos principales funciones que el japonés medio espera que cumpla el budismo en su vida diaria.

La primera se refería a los funerales y a la necesidad de aplacar a los muertos y espíritus. El antiguo culto shintoísta, con su horror a la impureza que causaba la muerte, no había previsto un medio para asegurar el eterno descanso de los difuntos ni nada que se pareciera a una escatología consoladora. De los hallazgos arqueológicos correspondientes al período prebudista, sin embargo, se desprende que los muertos infundían un gran temor. Todos los espíritus de los difuntos, al parecer, se juzgaban dañinos, pero especialmente los de quienes habían sido víctimas de una muerte violenta o intempestiva. Al budismo correspondió, por consiguiente, satisfacer la urgente necesidad de procurar unos oficios

de difuntos *(kuyō)* gracias a los que el espíritu del muerto descansaba en paz y se unía a las filas benéficas de los «antepasados», a los que se hacían ofrendas diarias en los santuarios domésticos para asegurar su constante y benévola protección.

Ya en las crónicas del siglo VI hay noticias de que en los funerales de la familia imperial o de la aristocracia se leían los sutras búdicos o se celebraban ritos funerarios budistas. El hecho de que estas prácticas se hayan mantenido durante mil cuatrocientos años no deja de resultar extraño, ya que, según la primitiva doctrina budista de la India, la ocasión de la muerte no reviste especial importancia, teniendo en cuenta que el difunto renace de nuevo en el estado que le corresponde conforme a su pasado *karma*. Pero la religiosidad japonesa ha insistido siempre en sus demandas de algún medio para ayudar a los difuntos y para aliviar los temores que éstos inspiran, hasta el punto de que los templos budistas consideran todavía en la actualidad que esta tarea constituye una de sus más lucrativas funciones. Puede decirse que algunos subsisten exclusivamente gracias a los estipendios que perciben por los funerales y otros ritos relacionados con los difuntos.

La segunda función de cuyo cumplimiento se encargó el budismo ya en el siglo VII, y de la que aún se sigue ocupando en la actualidad, era la de proporcionar encantamientos con vistas a la consecución de beneficios terrenos. Los primeros sutras mahayanistas que llegaron al Japón—el Sutra del Loto, por ejemplo, el *Daihannyakyō*, o Gran Sutra Prajñaparamita, el *Ninnokyo*, o Sutra de los Reyes Benévolos—se utilizaron no como guías espirituales para la transformación interior y el conocimiento de la vanidad del mundo, sino como conjuros para obtener la lluvia, para que el emperador recuperara la salud, para obtener el nacimiento de un hijo varón, para detener los avances de una epidemia. A lo largo de toda la historia religiosa del Japón ha persistido este mismo interés hacia la magia productora de resultados beneficiosos. Las únicas sectas budistas que en la actualidad rechazan los conjuros para obtener *genseriyaku*, bendiciones de este mundo, son las sectas amidistas y la secta Rinzai del Zen. Todas las demás los consideran como la fuente más segura de bienestar. Incluso en la secta Soto del Zen, por ejemplo, los templos más ricos y famosos no son los que sirven de albergue a un maestro sabio y santo, capaz de guiar a sus discípulos hacia la iluminación espiritual, sino los que guardan una imagan con fama de *arataka*, de eficaz para asegurar, a cambio de una determinada cantidad de dinero, la prosperidad en los negocios, la armonía familiar o la preservación de los accidentes de tráfico.

Las funciones que el budismo había de cumplir, conforme a los sentimientos del japonés medio, quedaron determinadas, por consiguiente, antes de que transcurriera un siglo desde su introducción. Al mismo tiempo que estas prácticas, sin embargo, en algunos templos se desarrolló una tradición literaria mediante la cual se impartieron enseñanzas más próximas al mensaje original del Buda a unos grupos reducidos de

adeptos con buena formación intelectual y dotados de verdadero entusiasmo religioso.

Durante el siglo VII y gran parte del VIII, cuando se estableció la capital en Nara, fueron introducidas por algunos monjes procedentes de China las Seis Escuelas, que se establecieron en varios templos de los alrededores.

Puede decirse que, sin excepción, resultaron demasiado abstrusas aquellas enseñanzas, de forma que sólo eran accesibles a los contados monjes que, en pequeños grupos, se dedicaban a su estudio en los templos. El Sanron, o escuela mahayanista, introducido por un monje coreano en 625, enseñaba el Sendero Medio de las ocho negaciones, en que no hay producción, extinción, aniquilación, permanencia, unidad, diversidad, ir o venir. El discípulo ha de llegar a la convicción de que la única verdad es el vacío. La escuela Jojitsu, introducida hacia las mismas fechas, enseñaba no sólo el vacío de los elementos, sino también el vacío del yo. La escuela Hosso, o Yogachara, llevada al Japón en 654 por Dosho, un discípulo del célebre Hsüan-tsang, enseñó la doctrina del *vijñapti-mātra*, es decir, que nada existe fuera del pensamiento. La secta Kusha, introducida en 658, se fundaba en el *Abhidharmakosa* de Vasubandhu, en que se afirma que una vez contemplada la realidad en sus millares de partes componentes, también el yo ha de estimarse ilusorio, mero agregado de átomos. La secta Ritsu, o Vinaya, introducida por el santo monje Ganjin en 753, prescribía reglas minuciosas para la vida de monjes y monjas. Finalmente, la secta Kegon, que se supone haber sido introducida en Nara el año 736 por un monje indio llamado Bodhisena, se basaba en el *Avatamsaka Sutra*, que enseñaba la doctrina sublime de un mundo en que no existía distinción alguna entre las cosas, *jiji-muge-hokkai*, y otras ideas, tales como la de la séxtuple naturaleza específica de todos los dharmas.

Estas elucubraciones metafísicas, producto de unas mentes que habían llegado a estadios avanzados de conciencia iluminada, no estaban al alcance de quienes no habían alcanzado tales alturas. En consecuencia, no dejaron huellas permanentes en el budismo japonés, si se exceptúan los templos de Nara, algunas ceremonias de gran antigüedad e interés y la gran imagen existente en el templo Todaiji, modelada según la visión del Buda en el *Kegon Sutra*. En cuanto a la vida de los japoneses ordinarios, las Seis Escuelas no han ejercido ningún influjo.

Las más antiguas escuelas budistas que han perdurado hasta nuestros días sin mengua de su vigor religioso en el Japón son las dos sectas del budismo esotérico introducidas desde China durante el siglo IX, después de que la capital fuese trasladada de Nara a Kyoto. La secta Tendai, basada en la escuela china T'ien T'ai fundada en el siglo VI por Chih-i, fue llevada al Japón en 805 por el eminente sacerdote Saicho, conocido más tarde como Dengyo Daishi. La secta Shingon, que sigue una forma china del tantrismo, fue introducida tres años después por otro sacerdote, aún más notable, Kukai, que había estudia-

do las doctrinas esotéricas durante dos años en China. Ambas sectas pretenden transmitir el núcleo auténtico de las enseñanzas del Buda, la experiencia de la iluminación y el sendero que a ella conduce. Ambas declaran que la naturaleza esencial de todo hombre se identifica con la del Buda cósmico, el Dharmakaya, representado como Dainichi Nyorai o Vairochana Buda. Esta naturaleza búdica perfecta de todo hombre ha sido oscurecida y empañada por el engaño del mundo fenoménico, de forma que somos incapaces de sentir su presencia en nosotros. Pero nos es posible recuperar esa conciencia mediante la compleja disciplina conocida como *sammitsu*, los Tres Secretos, un proceso de imitación ritual por el que podemos llegar a identificar nuestras tres actividades de la acción, la palabra y el pensamiento con las del Buda cósmico. Podemos identificar nuestras acciones con las del Buda mediante los gestos rituales, o *mudras;* nuestra palabra mediante los *mantras*, o sonidos mágicos, y nuestros pensamientos mediante ciertas formas de meditación tales como la de mirar intensamente la letra sánscrita «a». Mediante todos estos recursos podemos alcanzar el estado de *sokushinjōbutsu*, convirtiéndonos en verdadero Buda con nuestro propio cuerpo.

Ambas sectas se describen como esotéricas por el hecho de que hasta época muy reciente sus secretos eran revelados tan sólo oralmente y a quienes habían superado las necesarias iniciaciones.

No es de extrañar, por tanto, que una disciplina espiritual tan compleja sólo fuera adoptada por un escaso número de sacerdotes dotados de santidad e inspiración superiores a lo habitual. En cuanto a los laicos, las dos sectas les ofrecían lo que siempre habían deseado aquéllos: conjuros, consistentes la mayor parte de las veces en sonoras corrupciones de los *mantras* sánscritos, para evitar las plagas, el fuego, la sequía y alejar los espíritus maléficos que, por aquella época, se creían causantes directos de casi todas las enfermedades y pestilencias. En esta forma, el budismo empezó a penetrar, prácticamente por vez primera, hasta el nivel del japonés ordinario, transmitido por ascetas itinerantes conocidos como *hijiri* o *genja*.

Doctrinalmente, la secta Tendai era más católica que la Shingon. Esta sólo enseñaba un camino esotérico basado en la doctrina del *sammitsu*. La secta Tendai ofrecía más posibilidades de elección, incluida cierta forma de meditación ambulante basada en el culto de Amida conocido como *jōgyō-zammai*, y otra bajo el nombre de *shikan*, «detenerse y discernir». A diferencia de la secta Shingon, la Tendai rendía reverencia suprema y otorgaba prioridad al Sutra del Loto, el *Saddharma Pundarika*, que se cree exponer la forma más sublime y profunda de la verdad, comparadas con la cual todas las restantes doctrinas y disciplinas, que recogían en su regazo católico, eran únicamente pasos preliminares.

Las formas verdaderamente japonesas del budismo que en tal profusión aparecieron durante los siglos XII y XIII derivan, en última instancia, de la secta Tendai, semillero del que surgieron las escuelas en

que hoy se incluye la gran mayoría de los japoneses que se llaman a sí mismos budistas. Porque si bien el budismo se difundió por impulso de estas sectas tántricas más ampliamente que en la etapa anterior, no dejaba de ser todavía una religiosidad aristocrática encargada de proveer a las necesidades mágicas de la clase dominadora de la capital. La senda de la salvación que ofrecía era, por otra parte, muy difícil. La técnica propugnada por la secta Shingon para «convertirse en Buda con el propio cuerpo» era demasiado complicada y esotérica para todo el que no fuese un sacerdote entregado a su observancia.

Hasta comienzos del siglo XIII no evolucionó el budismo de forma que quedara al alcance del hombre ordinario. La curiosa pululación de sectas y movimientos nuevos que se produjo entonces señala una nueva etapa de la evolución que tuvo el budismo en el Japón. Pues si bien aquellas sectas, a primera vista, diferían entre sí en rasgos fundamentales, lo cierto es que también tenían determinados rasgos comunes que para nosotros resultan característicamente japoneses.

En primer lugar, todas ellas surgieron en una época que se destaca por haber sufrido crisis y miserias muy especiales. Pueden, por consiguiente, ser consideradas como una respuesta específica a las angustias provocadas por la guerra, la carestía, los terremotos, las epidemias y la mala administración. En segundo lugar, todas surgieron como resultado de la actividad desplegada por alguna figura carismática, el Fundador, al que más tarde se tributaría una veneración pareja a la que recibía el Bodhisattva. Y en tercer lugar, predicaban la *salvación*, en el sentido de un cambio completo en la situación del hombre en lugar de unos beneficios meramente locales y temporales, tan característicos, como veíamos antes, de las sectas anteriores.

Además de esta base estructural común, las sectas de Kamakura pueden agruparse en tres categorías distintas, conforme a los diversos caminos de salvación que ofrecen.

Tenemos, en primer lugar, las sectas amidistas, Jodo y Shin, que veneran al Buda Amida. Son conocidas también como escuelas *tariki*, escuelas del «otro vigor», a causa de que, de modo semejante al prototipo chino del culto amidista, enseñan que no hay nada que podamos hacer por nosotros mismos para librarnos de los horrores del estado humano ordinario o los del renacimiento quizá en un estado aún peor. Tenemos que confiar enteramente en los poderes superiores de Amida Buda para nuestro renacimiento en su paraíso, la Tierra Pura de Occidente. Allí, en unas condiciones perfectamente idílicas, podremos tener la seguridad de alcanzar algún día el nirvana. Podemos confiar en la gracia salvadora de Amida con sólo que repitamos, con fe absoluta y pureza de corazón, la invocación mística *Namu Amida Butsu*. Si lo hacemos con fe total, nada tenemos que temer, ni el infierno, morada de los espíritus hambrientos, ni cualquier otro limbo. Amida vendrá a la hora de nuestra muerte para acompañarnos hasta su paraíso. Nuestros propios esfuerzos son absolutamente deleznables en la época presente, porque el mundo ha

entrado en el período depravado de *mappō*, los «últimos días de la Ley», en que, como se predice en los sutras, la Ley del Buda perderá toda su fuerza. Nuestra única esperanza de salvación, por consiguiente, está en la gracia de Amida, que salvará a todos los que invocan su nombre.

Nótese que esta doctrina prevé que la salvación sólo se alcanza después de la muerte. También que la Tierra Pura, aunque hablando estrictamente es sólo una etapa del camino hacia el nirvana final, era considerada por muchos japoneses suficientemente buena para pasar allí el resto de la eternidad. Hay numerosas diferencias menores entre las dos sectas amidistas; entre éstas quizá destaque la enseñanza relativa al número de veces que es preciso recitar la fórmula sagrada hasta tener la seguridad de lograr el *ōjō*, o renacimiento en el paraíso. Honen, el fundador de la secta Jodo, insistió siempre en que era necesario recitarla tantas veces como fuera posible. Shinran, fundador de la secta Shin, afirmaba que una sola invocación, con tal que estuviera hecha con verdadera fe, bastaba para asegurar un gozoso renacimiento. No significa esto una perversión de la doctrina budista de la importancia que podría parecer, ya que la calidad de la fe que exigía Shinran no resulta tan fácil de conseguir. Al contrario, se trata de una sumisión tan completa del yo como pocos son capaces de alcanzar.

El sendero de las sectas amidistas se complementa con el de *jiriki*, «ayudarse a sí mismo», una frase usada normalmente para describir las dos sectas del Zen que surgieron por la misma época. En vez de someter por completo su voluntad en la negación de sí mismo ante Amida, el discípulo zen aprende que mediante un esforzado *zazen*, el ejercicio de sentarse y meditar con ahínco de forma que la mente alcance profundidades hasta entonces insospechadas, puede, en virtud de su propio esfuerzo, y guiado por un maestro de gran experiencia, conseguir unas experiencias cada vez más profundas de iluminación. Es aquí donde encontramos el más intenso y característico rasgo de la espiritualidad japonesa. El Zen, con su doctrina propia, de carácter práctico, de la «iluminación repentina», ha influido en lo mejor del arte japonés.

De las dos escuelas del Zen que se afincaron en el Japón, la mejor conocida en Occidente es la Rinzai, debido a los escritos del Dr. Suzuki Daisetsu. En ella encontramos las enseñanzas de la escuela china de Lin-chi transmitidas al Japón sin apenas mezcla de elementos nativos. El discípulo ha de debatirse con los ejercicios de meditación llamados *kōan*, problemas sin contenido lógico o racional cuya finalidad es despertar la naturaleza búdica mediante la quietud de la mente, a la que se llega a través de la concentración, para elevarse después a unos niveles situados más allá del entendimiento discriminativo. Los *kōan* que suelen usarse en los monasterios de la escuela Rinzai son todos de origen chino, aunque el orden en que se van comunicando al discípulo es el que estableció en su clasificación el gran maestro japonés del Zen en el siglo XVIII, Hakuin. Muchos de los detalles de la disciplina que se aplica en la meditación son también de origen chino.

Las doctrinas de la escuela Rinzai fueron introducidas en el Japón por el monje Eisai, que inició sus predicaciones en Kyushu a finales del siglo XII; más tarde fundó templos en Kyoto y Kamakura, que sirvieron como focos desde los que se difundió su enseñanza. Algunos de sus más fervientes discípulos procedían de la clase de los guerreros, que por aquella época adquirían gran relieve en la sociedad japonesa.

La escuela zen Soto fue fundada en el Japón pocos años después por el eminente sacerdote Dogen (1200-1253). Aunque también de origen chino, su evolución en tierra japonesa ha sido muy distinta de la que tuvo la escuela Rinzai. En la actualidad es más rica, y cuenta con doble número de templos y de discípulos. No es difícil de averiguar la razón. Se trata simplemente de que consintió que sus doctrinas se mezclaran con elementos de las prácticas y creencias populares hasta el punto de que en muchas ocasiones apenas quedan rastros zen reconocibles. Sus templos más suntuosos están dedicados al lucrativo negocio de recitar conjuros para obtener beneficios terrenos, y en el gran templo Toyokawa Inari es venerado como divinidad principal Inari, el espíritu shintoísta del arroz en forma de zorro. La escuela Soto difiere también de la Rinzai por sus prácticas de meditación. Se menosprecian los *kōan* de cualquier tipo, y en vez de ellos se practica una disciplina conocida como *shikan-taza*. El discípulo no trata de concentrar su mente en un punto; en vez de ello se sienta a meditar sencillamente con la convicción de que es un Buda, observando objetivamente cuantos pensamientos puedan pasar por su mente. Mientras que la escuela Rinzai depende casi exclusivamente de fuentes chinas para sus sutras y sus libros de *kōan*, en los rituales de la escuela Soto apenas hay otra cosa que las palabras del fundador Dogen, cuya condición ha sido elevada, de manera típicamente japonesa, a la de un Bodhisattva. Lo cierto es que la voluminosa obra de Dogen se sitúa al nivel de la más profunda y sutil literatura religiosa japonesa.

La tercera corriente del budismo durante el período de Kamakura es la representada por la secta Nichiren, que podemos caracterizar como una derivación del Sutra del Loto. Nichiren fue un turbulento sacerdote que difundió sus enseñanzas durante el revuelto período del siglo XIII, y que afirmaba con toda vehemencia que cuantos males sufría el Japón, especialmente la invasión de los mongoles bajo Kublai Khan, eran debidos al descuido en que se tenía la verdadera fe. Por tal entendía ni más ni menos que la absoluta entrega al Sutra del Loto, expresada en la fórmula mística *Namu Myōhō Rengekyō*. La vehemente intolerancia de Nichiren con respecto a las demás formas del budismo y las otras religiones resulta curiosamente opuesta a las actitudes búdicas y japonesas. Es evidente, sin embargo, su atractivo, pues la secta Nichiren no ha dejado de prosperar desde el siglo XIII y hoy es, entre todas las sectas antiguas, la que con más adeptos cuenta. Más aún, tiene numerosas ramificaciones que se han ido apartando de la secta original en algunos puntos doctrinales de menor importancia, pero que siguen

manteniendo la creencia básica en el poder y eficacia del Sutra del Loto. La más reciente, y también la más conocida de ellas, es la Soka Gakkai, que ha llevado su intolerancia a una medida rayana en el fanatismo.

La salvación que predican estas sectas dependientes del Sutra del Loto ofrece un interesante contraste con las restantes modalidades que hemos indicado. Las sectas amidistas prometían la salvación para después de la muerte, en el otro mundo. La escuela Zen proclamaba que la naturaleza búdica se halla en nuestro interior, oscurecida e irreconocible, pero susceptible de ser liberada mediante la disciplina de la meditación, de forma que podemos alcanzar en esta vida la plena iluminación. La secta Nichiren denunció vehementemente ambas doctrinas y en vez de ellas proclamó un futuro paraíso terrenal, un milenio en que nuestros descendientes, una vez que hayan abrazado la verdadera fe, disfrutarán de una paz y una alegría perfectas.

Hemos de decir algo también acerca de lo que se conoce como «el siglo cristiano» del Japón. Este período se extiende de 1549, fecha en que san Francisco Javier llegó al Japón, a 1639, cuando se proclamó el edicto final de expulsión y proscripción contra los cristianos. La labor misionera cristiana fue al principio monopolio de los jesuitas portugueses, resultado lógico de las conquistas realizadas por Portugal en la India y las fructíferas aventuras comerciales de este pueblo que lo llevaron hasta Malaca y Macao. Muchos de aquellos misioneros jesuitas eran hombres notables por su valor, por su fe y su determinación, pero los resultados finales que obtuvieron alcanzaron tan sólo un éxito limitado. En los primeros años de su misión no encontraron apenas obstáculos a su tarea, y muchos señores feudales de Kyushu parecen haberse convertido de todo corazón. En otros casos resulta difícil distinguir entre el entusiasmo por el cristianismo y el que despertaban los bienes materiales, el oro y la seda que una vez al año traía el Gran Navío portugués desde Macao, cuyas visitas lograron durante cierto tiempo asegurar una buena acogida a los misioneros. A lo largo de aquel siglo, las filas de los jesuitas aumentaron gracias a la llegada de algunos frailes españoles. Todos eran bien recibidos por Nobunaga, el gobernador militar de casi todo el país a mediados del siglo XVI, pero ello se debía en gran parte a que éste odiaba el budismo y vio en los misioneros un apoyo muy interesante frente al común enemigo. Su sucesor Hideyoshi los siguió recibiendo al principio con igual cordialidad hasta 1587, cuando repentinamente y de manera inexplicable promulgó un edicto expulsando a todos los misioneros. La verdadera persecución, sin embargo, no dio comienzos hasta 1614, después de la subida al trono del primer Tokugawa Shogun Ieyasu. La razón de esta implacable expulsión de todos los misioneros extranjeros y de la proscripción dictada contra los cristianos nativos fue en gran parte el temor a que los misioneros fueran los precursores de una conquista política por los españoles, tal como había ocurrido en Manila. La historia de aquella persecución está llena de horrorosas crueldades, que culminaron en la re-

belión de Shimabara, en 1637-1638, cuando cierto número de cristianos japoneses fue condenado a muerte sin perdonar a nadie. Al año siguiente (1639) se promulgó el edicto final de expulsión y proscripción.

En cuanto al budismo, estos edictos tuvieron una doble consecuencia. Durante los doscientos cincuenta años siguientes, en que el Japón permaneció aislado del exterior bajo el gobierno feudal de los Tokugawa Shoguns, el budismo fortaleció sus posiciones materiales gracias a un edicto en que se determinó que todas las familias debían inscribirse en los registros de un templo perteneciente a la secta que eligieran en calidad de *danka* o contribuyentes. Pero al mismo tiempo, el desarrollo y la organización de las sectas se vieron sometidos a un minucioso control político, que a la larga dio por resultado un lamentable estancamiento espiritual. Si algo quedó del antiguo entusiasmo religioso parece que se refugió en el estudio puramente teórico y académico de la doctrina, a expensas del cultivo de la sabiduría espiritual y de la iluminación, que son el objetivo al que propiamente han de orientarse todos los esfuerzos del discípulo del Buda, pero que las autoridades miraban con recelo como una posiblidad de que surgieran peligrosos carismas.

Durante el período Tokugawa adquirieron mayor fuerza las doctrinas neoconfucianas, especialmente las del filósofo Chu Hsi, de la era Sung. Fue realmente el neoconfucianismo el que dio a los japoneses el primer sistema vigoroso de ética social que éstos conocieron. Ya hemos visto cómo el Shinto no ofreció en absoluto unas normas éticas. Tampoco el budismo fue capaz de dar al Japón una ética *social* válida. La doctrina mahayanista insistía en la compasión hacia los dolientes, en el respeto hacia la santidad de la vida, lo mismo de los hombres que de los animales, y en las normas para seguir una vida pura, pero solitaria. Pero no fue capaz de dar unos preceptos pormenorizados acerca de la forma en que debían regularse las relaciones entre gobernantes y súbditos, padres e hijos, esposo y esposa, jóvenes y mayores. El comportamiento moral, en cualquier caso, para el budismo venía a ser simplemente un mero paso preparatorio, una purificación con vistas a lo más importante, la formación y la dilatación del espíritu en la meditación.

De ahí que las doctrinas del neoconfucianismo vinieran a remediar una auténtica necesidad, y cumplieron además este cometido de una manera muy aceptable para las autoridades Tokugawa. La filosofía subyacente a la enseñanza de Chu Hsi, en que se veía el mundo natural y esencialmente ordenado en sentido jerárquico, y en que, por consiguiente, la sociedad humana se estructuraba verticalmente, y se admitía la desigualdad entre los hombres, venía a ser una doctrina muy apta para mantener las relaciones existentes entre gobernantes y gobernados y para dar una gran seguridad a la posición de poder que detentaban los Tokugawa.

La situación religiosa e intelectual durante el siglo XVIII y comienzos

del XIX se vio complicada por un nuevo movimiento que recibió el nombre de *fukko-Shintō*, el renacimiento del Shinto. El culto que hemos descrito como «Shinto primitivo» había estado virtualmente olvidado por las gentes educadas. Los letrados ya no comprendían las antiguas crónicas, los poemas y rituales en que se hallaba consignado. Por otra parte, aquel culto se había entremezclado inextricablemente con elementos budistas, en formas tales como el Ryobu-Shinto y el Ichijitsu-Shinto, que se habían venido desarrollando desde la época medieval. El resurgir del Shinto en el siglo XVIII fue un intento de los intelectuales que pretendían restituir al culto shintoísta su pureza primitiva, liberándolo de las adherencias extrañas que lo habían degradado y desfigurado. Al mismo tiempo desarrollaron dos poderosos mitos. El primero se refería a una edad de oro japonesa situada en el pasado, un estado de sencilla e inocente pureza y felicidad que, aseguraban, había constituido el «estado natural» de los japoneses antes de que la corrupción y el vicio innato de las ideas chinas provocara la «caída» en que se perdió aquella situación idílica. El segundo mito consistía en afirmar que los mitos antiguos expresaban la superioridad de la raza japonesa sobre los demás pueblos del mundo. El acto creador divino especial en que tienen su origen los japoneses y el hecho de que sus emperadores desciendan de Amaterasu, la Diosa Sol, prueban que la raza japonesa es cualitativamente distinta de todas las demás razas del mundo, y de ahí que esté llamada a dominar el mundo.

Estas doctrinas fueron propuestas sobre todo por tres notables intelectuales, Kamo Mabuchi (1697-1769), Motoori Norinaga (1730-1801) e Hirata Atsutane (1776-1843). Todos ellos compusieron monumentales obras de exégesis de los textos antiguos. El *Kojiki*, que durante siglos había permanecido en un limbo de abandono e incomprensión, fue resucitado por Motoori, mientras que Mabuchi llevaba a cabo la misma tarea con respecto a los poemas del *Manyoshu;* a Hirata correspondió insistir y ampliar los dos mitos subyacentes a este movimiento de forma tal que años más tarde provocaría unas importantes y terribles consecuencias.

Hacia mediados del siglo XIX, el credo que se impuso en el Japón en calidad de «religión» era un combinado de enseñanzas éticas confucianas y elementos míticos shintoístas al que se dio el nombre de Mitogaku. Estas doctrinas, que no eran el conglomerado deslabazado que cabría esperar, sino que se integraron en un conjunto orgánico dotado de una fuerza explosiva, pasaron a constituir la fe subyacente al movimiento que acabaría con el poder feudal, logrando derrocar al Shogun y restituir al emperador el prístino poder numinoso que erróneamente se suponía haber detentado en épocas antiguas.

A partir de 1870 se propuso la política del gobierno Meiji fomentar un espíritu de conciencia nacional centrada en torno al emperador. A este fin se emprendió una labor con vistas a separar tajantemente el budismo del shintoísmo, y se inició una persecución contra el primero,

por juzgarlo como una fe extranjera e indeseablemente orientada hacia el otro mundo. Esta «separación» *(shimbutsu-bunri)* vino a sustituir a la amistosa combinación de ambas religiones que hasta el momento había resultado válida para la mayor parte de los japoneses y que era conocida como *shimbutsu-konkō*, «unión de dioses y Buda». Desde que se introdujo el budismo en el Japón, nunca se habían producido choques con los cultos indígenas, salvo algunas escaramuzas políticas de menor cuantía y de ámbito local y temporal muy limitado. A comienzos de la Edad Media se llegaron a proponer diversas teologías en que se definía aquella unión. Lo cierto es que los *kami* shintoístas se instalaron en la cómoda posición de guardianes locales del culto budista o se convirtieron en manifestaciones temporales *(gongen)* de las divinidades búdicas. De hecho, hasta 1870 todos los templos budistas albergaban una o varias capillas shintoístas, y en la mente de la mayoría ambos órdenes sobrenaturales se diferenciaban sólo de manera muy vaga.

La política del gobierno Meiji puso fin a este amigable entendimiento. Los templos budistas fueron transformados a la fuerza en santuarios shintoístas; monjes y monjas se vieron obligados a retornar a la vida seglar. La persecución contra el budismo *(haibutsu-kishaku)* fue especialmente dura en algunos sitios, llegándose a algunos actos lamentables de destrucción de templos y humillación de sacerdotes. A pesar incluso de que la primera furia de la persecución se apaciguó en seguida, el budismo quedó sometido a ciertas restricciones que se endurecieron progresivamente conforme fue en aumento la fiebre nacionalista. Es interesante notar, sin embargo, que el budismo nunca dejó de ser estimado a causa del cometido que desempeñaba en relación con el eterno descanso de los difuntos.

Las severas restricciones impuestas a la libertad religiosa, especialmente en cuanto a la formación de nuevos grupos y movimientos, persistieron hasta 1945. En esta fecha, el general Mac Arthur promulgó el *Shūkyō Hōjinrei*, o Ley de Corporaciones Religiosas, que otorgaba la libertad completa a los japoneses para la creación de grupos religiosos y la afiliación a los mismos. El resultado fue una extraordinaria floración de nuevos grupos y cultos que aumentaron año tras año de manera tan espectacular que en 1951 el número de asociaciones religiosas registradas oficialmente se había elevado a setecientas veinte. Se descubrió en seguida que muchas de ellas eran fraudulentas, ya que se trataba simplemente de empresas comerciales que pretendían aprovecharse de la redacción vaga de la ley de 1945 y pasar por «corporaciones» religiosas y eludir de esta forma el pago de impuestos. La legislación ulterior, promulgada en 1951, clarificó la situación, y las últimas cifras conocidas, aportadas por el Anuario de 1964, resultan comparativamente más modestas. Hay en total 378 grupos repartidos de la siguiente forma: 145 shintoístas, 165 budistas, 39 cristianos y 29 «otros». Esta clasificación en cuanto subdivisiones, impuesta por el Ministerio de Educación, no siempre resulta clara y a veces puede inducir de hecho a error.

Pocos grupos budistas, por ejemplo, pueden ser reconocidos como tales. Los nuevos movimientos pueden entenderse más bien como una reacción de la sociedad japonesa ante el estado de aguda crisis a que se sintió arrastrada como consecuencia de la derrota, la ocupación por una potencia extranjera y el colapso del supuestamente invencible culto del shintoísmo oficial.

Los grupos más fuertes y difundidos tienen un carácter marcadamente mesiánico, y prometen a sus adeptos no sólo una lluvia de favores divinos aquí y ahora, sino un cambio inminente que significará la entrada en un paraíso terrenal para el futuro. Este mensaje es proclamado por las enérgicas personalidades de fundadores y fundadoras que pretenden comunicar una revelación divina única. Estas personalidades carismáticas, de las que es buen ejemplo Kitamura Sayo, fundadora de la Religión Danzante, no son en absoluto algo nuevo en la escena religiosa japonesa. Podemos rastrear sus antecedentes hasta los siglos VIII y IX, y desde esas fechas nunca han dejado de aparecer de vez en cuando, especialmente en períodos de crisis. La verdad es que muchos de los rasgos más destacados de estos grupos—el fundador divinamente inspirado, la importancia atribuida a los bienes terrenos milagrosamente alcanzados—aparecen repetidas veces en muchos movimientos surgidos a lo largo de la historia del Japón. Lo nuevo es el empleo de los medios modernos de propaganda y de organización de que se sirven estos movimientos, en los que se hace una curiosa combinación de creencias muy antiguas y elementos muy actuales, como la construcción de enormes catedrales de cemento armado y diseño sorprendentemente moderno, expediciones misioneras a California, redes de televisión en circuito cerrado y grandes concentraciones que recuerdan el ambiente de los partidos de *baseball* americano. Estos cultos son, en su mayor parte, tolerantes e innocuos, y se limitan a ofrecer consuelo, amistad y esperanza a unos hombres que llevan una vida angustiada y monótona. Tan sólo el grupo Soka Gakkai, con su intolerancia, su propaganda despiadadamente amenazadora, su espíritu agresivo y sus oscuras ambiciones políticas hace sonar una nota cada vez más fanática y amenazadora.

Los nuevos cultos constituyen, por consiguiente, una nota destacada de la escena religiosa del Japón en la posguerra. Su fuerza, siempre en aumento, y el número cada vez mayor de adeptos con que cuentan muestran un señalado contraste con los registros vacíos y las estructuras ruinosas de muchos templos pertenecientes a las antiguas sectas budistas.

III. CONCEPTO DE LA DIVINIDAD

A. *Shinto*

Ya hemos descrito brevemente las «divinidades» del Shinto primitivo como unas fuerzas espirituales nebulosas llamadas *kami*. Este término resulta especialmente difícil de definir en nuestro idioma, y los mismos investigadores japoneses le dan una gran variedad de interpretaciones. Parece, sin embargo, que hay acuerdo general en que el culto primitivo las concebía como fuerzas espirituales superiores al hombre tanto en ciencia como en poder, que moraban en un ámbito propio situado por encima del mundo de los hombres. En lo que hemos descrito como el culto «literario» del Shinto se suponía que ese ámbito era un lugar llamado Takamagahara, la Meseta del Cielo, posiblemente identificado con el firmamento. En otras versiones del culto antiguo ese lugar elevado era la montaña local, que se concebía, en este período primitivo, como un «otro mundo» probablemente prohibido e inviolable para los seres humanos.

Era posible, sin embargo, atraer en determinados momentos a los *kami e inducirlos a visitar el mundo de los hombres. Como carecían* de figura específica propia, sólo podían manifestarse si eran «traídos» hacia un objeto que poseyera una forma especialmente atractiva. Estos vehículos de los *kami* se llamaban *yorishiro*. Parece que había una interesante variedad de objetos usados con este fin, muchos de los cuales eran alargados y finos, con una forma parecida a la de un pararrayos.

Podemos mencionar algunos de estos vehículos, habida cuenta de la importancia que habrían de adquirir en la evolución ulterior del culto. Se usaban en primer lugar ciertos objetos naturales, como árboles y rocas. Los árboles, especialmente los pinos, eran vehículos favoritos de los *kami*, como lo atestigua aún en nuestros días su presencia muy frecuente en torno a los santuarios shintoístas, así como la supervivencia de nombres de lugar en que se asocia estrechamente el árbol con una presencia numinosa. Las rocas usadas como *yorishiro* parecen haber sido normalmente de forma alargada y fina, aunque también se usaban rocas muy grandes o que sugerían una figura sexual. Ciertas montañas e islas volcánicas se tenían también por *yorishiro*, por estimarse que su forma cónica o su espesa cubierta boscosa resultaban especialmente adecuadas para facilitar el descenso de los *kami*.

En fechas posteriores se emplearon como *yorishiro* otros artefactos. Eran corrientes los mástiles de banderas, los postes y emblemas con la acostumbrada forma fina y alargada; las más antiguas muñecas y figuritas no tenían una función decorativa o de recreo, sino que se utilizaban con la finalidad sagrada de que sirvieran de morada temporal a los *kami*. Otros artefactos eran los espejos, las espadas y la misteriosa joya curvada por nombre *magatama*, que con tanta profusión aparece en las grandes tumbas de los siglos III y IV, y a la que sin duda alguna se atribuía un valor mágico.

Pero la más interesante categoría de *yorishiro* es la formada por seres humanos. Vemos aquí la más antigua prueba de lo que podríamos llamar el chamanismo japonés, que difiere de su equivalente siberiano por invertirse la función del «individuo que va de visita al otro mundo». Entre las tribus siberianas es el alma del chamán la que abandona el cuerpo de éste y marcha al mundo de los espíritus. En el Japón es la divinidad o el espíritu a quien se persuade para que abandone el lugar de su morada y venga a visitar el mundo de los hombres. En ambos casos, sin embargo, el objetivo es el mismo: obtener de los seres espirituales superiores una clase de conocimientos que, de por sí, son inaccesibles al hombre, pero que resultaran muy beneficiosos para la comunidad. Conocer, por ejemplo, cómo va a ser la próxima cosecha, cuándo caerán las lluvias, qué clase de pestes y epidemias amenazan en el futuro al bienestar de un poblado.

Los primitivos chamanes japoneses eran llamados *miko*. Al parecer, eran principalmente mujeres y jugaban un papel importante tanto en el culto shintoísta literario de la aristocracia como en sus versiones más antiguas practicadas en las aldeas. En algunos casos hay indicios de que la reina actuaba como *miko* para obtener una respuesta oracular a determinadas cuestiones. Más adelante expondremos cómo el *takusenmatusuri*, o rito en que se invita a un *kami* a que posea a un medium para que éste responda a las preguntas que se le hacen, era un tipo de ceremonia muy difundida en tiempos antiguos.

No parece que fueran muy abundantes los *kami* dotados de individualidad. Se creía que habitaban en el ámbito superior en cantidades incalculables, pero parte de sus cualidades típicas, el poder y la inteligencia superiores, apenas tenían rasgos personales característicos. Es cierto que los *kami* reciben nombres personales en los mitos, pero no por eso dejan de ser seres vagos y nebulosos. Los *kami* que recibían culto en los distritos más remotos, según se cree, nunca tuvieron nombres propios; eran, simplemente, la divinidad tutelar local.

En este período antiguo no se creía que los *kami* prolongaran su visita al mundo humano sino mientras duraba el rito de la evocación. Ciertamente, una parte esencial de los ritos antiguos era la despedida de la divinidad después de que le habían hecho las ofrendas y había transmitido las respuestas oraculares que le habían sido solicitadas.

Una importante etapa en la evolución de este culto, por consiguiente, fue aquella en que empezó a pensarse que los *kami* residían durante la mayor parte del año en santuarios fijos construidos en ciertos lugares. Adquiere importancia en este momento otra morada más permanente, el *shintai*, o «cuerpo divino» en lugar del *yorishiro* temporal. Este desarrollo nos enfrenta por vez primera con el problema desconcertante de una proliferación de categorías en que se reparten los *kami*. Hay *kamis* en los objetos naturales, en las figuras fálicas, en ciertos seres humanos, en los antepasados. De ahí que, cuando los primeros investigadores trataron de dar una clara descripción general del shintoísmo

como un culto de la naturaleza o de los antepasados, ello suscitara siempre unas controversias muy ásperas.

Nos fijaremos ahora brevemente en algunas de las aparentemente dispares categorías de seres que se incluyen bajo la denominación de *kami*. Veremos también cómo evolucionaron a partir de la etapa primitiva a que antes nos hemos referido.

Tenemos en primer lugar unos *kami* que son evidentemente manifestaciones de las fuerzas incomprensibles de la naturaleza. Un árbol singularmente alto o antiguo, o que ha crecido en forma extraña y misteriosa, se cree que es morada de un *kami*. Las rocas de configuración rara, puntiaguda o fálica se tienen también por moradas de los *kami*. En los ritos más antiguos, la mayoría de los *kami* pertenecen a una de estas categorías. La Diosa Sol, Amaterasu Omikami, era descrita como la suprema dominadora del cielo, a la que ningún otro ser igualaba en dignidad. Se cree que la deidad maléfica Susanoo representa la tempestad, aunque, como veremos más adelante, pertenece a un ciclo mitológico distinto del que tiene por centro la llanura de Yamato, y es muy verosímil, por tanto, que corresponda a otro pueblo. Tsukiyomi no Mikoto era el Dios Luna; se mencionan también las divinidades de la cosecha, el arroz, el fuego, el agua, el viento y la hierba. A veces, como en el caso de Amaterasu y Susanoo, se atribuyen a la divinidad ciertos rasgos incipientes de personalidad. Pero generalmente, como ya hemos indicado, el *kami* no pasa de ser una hierofanía despersonalizada. Se creía que aquellas fuerzas y figuras misteriosas de la naturaleza eran manifestaciones de lo «otro», una realidad perteneciente a un mundo que no era el de los hombres. Originalmente se creyó que los *kami* descendían sólo por un breve espacio de tiempo a ciertos objetos rituales, pero más tarde empezó a creerse que «se manifestaban a través de» un objeto en el que moraban con carácter permanente. Y a causa de esta manifestación a través del objeto, el objeto mismo fue tenido por misterioso y terrorífico.

Los *kami* relacionados con la fecundidad y el crecimiento forman otra importante categoría. Los *sae-no-kami*, o divinidades fálicas, representan no sólo el poder creativo, sino también la vida animal vigorosa, la vitalidad capaz de triunfar de la muerte y la enfermedad. De ahí que, como su mismo nombre indica, se usen como «preventivos» contra las fuerzas que constituyen una amenaza a la vida, como profilácticos mágicos. Los *sae-no-kami*, por tanto, aparecen frecuentemente en lugares peligrosos, como las encrucijadas y los puentes.

También se supone que ciertos personajes superiores poseen la condición de *kami*. El emperador, por ejemplo, debido al carisma numinoso de su oficio, es considerado *kami* mientras vive. También lo son otros individuos que se distinguen por ciertos rasgos que los hacen aparecer superiores al resto de los humanos, como las abstinencias heroicas, la caridad o la capacidad creadora. Aquellos cuya fama les sobrevive también pueden ser declarados *kami* después de su muerte. Una categoría

muy numerosa de *kami* es la formada por los antepasados divinizados o por los fundadores de nuevas comunidades.

Esto nos lleva a plantearnos la espinosa cuestión de las relaciones existentes entre *kami* y espíritus de los muertos. Son muchos los indicios de una amplia gama de variedades a causa de las distintas influencias. En los mitos del *Kojiki* parece que se da una estricta separación entre ambas categorías. Los *kami* moran en el ámbito superior, mientras que los espíritus de los muertos marchan al inferior; los intentos del dios Izanagi para visitar a su esposa muerta, que se halla en el espacio inferior, fracasan en todos los aspectos. Pero hay sitios, especialmente algunos distritos lejanos, en que se cree que los espíritus de los muertos marchan a ciertas montañas, en que parece darse una curiosa mezcla de ambas categorías de seres sobrenaturales. La introducción del budismo vino a oscurecer aún más esta cuestión. Ahora empezó a creerse que algunas personas se convertían en *hotoke* o Budas después de su muerte, y la línea de separación entre los que adquirían la condición de *kami* y los que pasaban a ser Budas se fue desdibujando cada vez más. En todo caso, sin embargo, los supervivientes están obligados a ejecutar los ritos mortuorios y a ofrecer los debidos sufragios. Sin esta ayuda de los vivos, los difuntos podrían unirse a las filas terroríficas y malignas de los espíritus desasosegados, siempre dispuestos a causar molestias a los vivos por envidia de la vitalidad que éstos siguen poseyendo. Pero con los debidos sufragios, los malos espíritus potenciales pueden convertirse de hecho en fuente de bendiciones. En muchos distritos rurales se pueden escuchar todavía hoy relatos acerca de seres malignos, especialmente zorros, antepasados desatendidos y otros seres perjudiciales no muy bien definidos a los que se da el nombre de *sawari* que, sin embargo, mediante exorcismos y sufragios pueden convertirse en *kami* benévolos y protectores.

Ya antes hemos hablado de la repugnancia de los *kami* hacia la «impureza» que implican la muerte y la sangre, así como de las maldiciones que pueden atraer sobre los individuos que con ellas les ofenden.

En todos los tipos de *kami*, por muy distintos que puedan parecernos a primera vista, hallaremos siempre una nota común básica. El *kami* es una fuerza espiritual superior que, ante todo, es capaz de ejercer su dominio sobre diversos ámbitos de la naturaleza—la sucesión de las estaciones, el desarrollo de las plantas, la caída de las lluvias a su debido tiempo, la curación de las enfermedades—que se sitúan más allá del dominio y la comprensión del hombre. En segundo lugar, los *kami* poseen el conocimiento de las cosas futuras que están ocultas a la mirada del hombre. De ahí que se les pueda invocar como protectores contra las calamidades o para solicitar de ellos determinados favores o conocimientos. Además, los *kami* moran la mayor parte del año en ciertos lugares y objetos que, por su forma numinosa o sus asociaciones terroríficas y misteriosas, *demuestran* su condición de vehículos de un poder perteneciente a otro mundo.

B. *Budismo*

Cada una de las numerosas sectas en que se divide el budismo japonés venera su propia versión del Buda con el correspondiente séquito de divinidades. Pero antes de pasar a describir los más característicos, haremos algunas observaciones generales. Habrá de tenerse siempre en cuenta que en todos los niveles de la sociedad japonesa, salvo en los más ilustrados y espirituales, la distinción entre *kami* y *hotoke*, Budas, resulta muy tenue. El Buda y los Bodhisattvas que le acompañan están revestidos de las mismas cualidades que originalmente se atribuían a los *kami*. En contra de las enseñanzas originales del Buda, se han convertido en dadores mágicos externos de bienes de este mundo o de conocimientos útiles para triunfar en los negocios terrenos. Esto ha hecho que en el Japón haya adquirido una gran popularidad la figura mahayanista del Bodhisattva. Por todo el país, y sin que en ello tenga nada que ver la diversidad de sectas, se hallan esparcidas las imágenes de los más célebres por su «eficacia» y compasión, Kannon y Jizo, por ejemplo.

La distancia entre la idea del Buda como sabiduría iluminada en el interior del hombre, que cuando se alcanza sirve para que queden de manifiesto la vanidad de los bienes terrenos y el vacío de la forma, y la del dispensador mágico de una acumulación de bienes mundanos parece muy grande a primera vista. El budismo japonés resultará incomprensible para quien no sea capaz de retener estas dos imágenes al tiempo.

Shingon

Las dos sectas del budismo esotérico que aparecen en el Japón durante el siglo IX heredaron el gran panteón tan característico de las escuelas del budismo tántrico chino. Pero la iconografía resulta más importante en el Shingon que en el Tendai. En el centro aparece el Buda Vairochana, que en japonés se tradujo como Dainichi Nyorai. Dainichi se concibe como el *Dharmakaya;* el universo entero es por su naturaleza esencial una manifestación de este Buda, que está presente en cada una de las partes del cosmos. De ahí que también nosotros, en nuestra naturaleza esencial, seamos Buda; la tarea esencial que nos incumbe en esta vida es, por consiguiente, la de hacer realidad esa condición búdica en nosotros mismos, convertirnos en Buda «en este mismo cuerpo» *(sokushin-jōbutsu)*. A ello se puede llegar, como decíamos en un apartado anterior, mediante un proceso de imitación ritual de las acciones, las palabras y los pensamientos del Buda.

En el panteón esotérico destacan también los Cuatro Dhyani Budas que aparecen en todas las escuelas del budismo tántrico. En torno a Vairochana, situado en el centro, se hallan Aksobhya (Ashuku) al este, Ratnasambhava (Hosho) al sur, Amitabha (Amida) al oeste y Amoghasiddhi (Fukujoju) al norte. El resto del amplio panteón está formado en última instancia por «emanaciones» de Vairochana. La categoría de divinidades populares conocidas como los Cinco Myoo, por ejemplo,

son fundamentalmente «cuerpos circulares» del Buda; su aspecto terrible tiene por objeto destruir la pasión y el engaño. El más célebre de los cinco es Fudo Myoo, cuyo culto se halla difundido por todo el Japón. En su forma negra, azul o roja es venerado como dador eficaz de bienes terrenos. En la secta Shingon son objeto también de un culto intenso las clases más benignas de Bodhisattvas, especialmente las diversas versiones de Kannon y Avalokistevara, es decir, el Kannon de once rostros, el Kannon de mil manos y el Kannon de cabeza de caballo. En los templos del Shingon puede verse también cierto número de divinidades hinduistas incorporadas al budismo tántrico; una mayor proliferación aparece en los dos mandalas, el Kongokai, o mundo-diamante y el Taizokai, o mundo-seno, que en la secta están al servicio de la iniciación.

a) Jodo y Shin

Estas dos sectas, como es lógico, reservan su más profunda veneración para el Buda Amida. Ya hemos visto cómo Amida, Amitabha o Amitayus en su forma india, el Señor de la Luz inconmensurable de la Vida, figuraba en el panteón tántrico como el Dhyani Buda del oeste. Las sectas Jodo y Shin lo han seleccionado como objeto de un culto especial en su calidad de salvador que nos librará de los horrores de la reencarnación en los diversos ámbitos del mundo del dolor y que, después de la muerte, nos llevará directamente al País Puro de occidente donde, en condiciones óptimas, podremos alcanzar el nirvana definitivo. Ambas sectas apoyan sus enseñanzas en los tres sutras amidistas. El *Muryojukyo*, o *Sukhavativyuha Mayor*, describe cómo Amida en una encarnación anterior, hace incontables edades, como monje llamado Dharmakara hizo el voto de convertirse en buda, pero bajo la condición de que podría seguir ayudando a los restantes seres sensitivos a alcanzar la iluminación. El *Amidakyo*, o *Sukhavativyuha Menor*, subraya el principio de la salvación por la fe en la sola gracia de Amida y no por el propio esfuerzo. El *Aammuryojukyo*, o *Zmitayurdhyana Sutra*, se ocupa en gran parte de describir las delicias del paraíso de Amida, así como de las meditaciones en Amida, que son ignoradas en las prácticas del Jodo y el Shin en favor de la repetición del *nembutsu* con «corazón sincero, corazón profundamente creyente y corazón anhelante». Según pensaban los fundadores, éste era el único medio para asegurarse el renacimiento en el País Puro.

b) Zen.

Dado que el discípulo zen se ejercita ante todo en el *zazen*, que consiste en sentarse a meditar para que despierte la natutaleza búdica que lleva en su interior, el culto del Buda como divinidad o salvador se subraya en esta secta menos que en las restantes. En los templos de la secta Rinzai escasean las imágenes del Buda, aunque el *zendō*, o sala de la meditación alberga siempre una imagen de Monju o Manjusri, el

Bodhisattva que representa la sabiduría iluminada. Lo que importa es descubrir y suscitar el Buda que todos llevamos en nuestro interior, y ello se consigue no tanto por la contemplación de la imagen o de las representaciones externas del Buda como por la mirada dirigida al interior de nuestra propia mente.

c) Nichiren.

La «deidad», para las sectas derivadas de las enseñanzas de Nichiren, es, de hecho, un sutra. El Sutra del Loto, o *Hokekyo*, se tiene por expresión de la verdad suprema, cuyo culto proporcionará no sólo una lluvia de bendiciones terrenas, sino que dará también a los que le prestan toda su atención la iluminación definitiva. La veneración del Sutra del Loto se inició en la secta Tendai, en que, como ya hemos visto, se consideraba como la corona y la quintaesencia de la doctrina budista. Los once años que Nichiren pasó en el Monte Hiei le sirvieron para convencerse de que esta escritura era ciertamente todo lo que pretendía ser, y Watanabe Shoko ha señalado que el Loto se distingue precisamente por sus exageradas autoalabanzas. La veneración de este sutra aseguraría no sólo la salvación personal, sino también la liberación de todos los males terrenos. Este sutra era, ciertamente, el *único* objeto adecuado de culto, de manera que el no tributarle el honor que le es debido traería consigo tanto la pérdida de la salvación como innumerables calamidades mundanas, entre las que destacaba la invasión por potencias extrañas, como los mongoles. De ahí la intolerancia del Nichiren hacia las restantes sectas budistas, densamente expresada en su sentencia: Nembutsu lleva al infierno inferior; los discípulos del Zen son demonios; el Shingon acarrea la ruina del país; al Ritsu sólo pertenecen traidores y asesinos.

Las sectas del Nichiren veneran también, aunque secundariamente, las diversas divinidades mencionadas en el Sutra del Loto. El Bodhisattva Kannon, por ejemplo, es descrito en el famoso capítulo *Kanzeon Bosatsu Fumonbon* como el que promete a toda la humanidad librarla de cualquier calamidad imaginable: el fuego, el agua, los demonios, las pasiones, los dragones, la peste y el rayo. Este pasaje es muy usado como conjuro protector eficaz, y a Kannon se otorga la debida veneración.

Constituye una lamentable paradoja el hecho de que el Loto, cuyo mensaje se distingue precisamente por predicar la salvación universal, haya dado origen en el Japón a la más obcecada e intolerante de todas las sectas budistas.

A. *Culto (shintoísta)*

De la descripción que hemos dado de los *kami* en el apartado anterior se desprende con claridad que su veneración prescribía dos tipos distintos de ceremonias. Se trata, en primer lugar, de seres superiores en poder e inteligencia a los hombres, que moran en otro mundo o en otro plano, pero que pueden ser invocados en determinadas circunstancias para que desciendan al mundo de los hombres y hasta inducidos, mediante un tratamiento correcto, a que otorguen a la comunidad los beneficios que puedan derivarse del ejercicio de sus poderes. En segundo lugar, es muy fácil ofenderles a causa de las impurezas de distintos tipos, que ningún hombre puede evitar en el curso ordinario de la vida.

Teniendo en cuenta estas premisas, es de esperar que en su culto destaquen: 1) los ritos para atraer a los *kami* desde su mundo hasta las proximidades de donde tiene lugar la ceremonia, así como los ritos destinados a aplacarlos durante su visita y solicitarles la concesión de favores; 2) ritos para purificar a las personas de todas las impurezas voluntaria o involuntariamente adquiridas. Puede decirse que el culto del primitivo shintoísmo se reducía a estas dos clases de ritos fundamentalmente.

Los ritos pertenecientes a la primera reciben el nombre genérico de *matsuri*, término que básicamente significa «adorar». El *matsuri* es el rito shintoísta más difundido y colorista, y son infinitas sus variedades a lo largo y ancho del Japón. Su estructura fundamental, sin embargo, consiste en las dos partes siguientes: en primer lugar, el sacerdote oficiante, purificado previamente de la forma que luego diremos, recita las invocaciones adecuadas para que el *kami* descienda al *yorishiro*, que frecuentemente es en la actualidad una varilla ritual adornada con banderolas de papel blanco, que ha sido colocada en el recinto sagrado. Este lugar ha sido acordonado con una cuerda especial *(shimenawa)* que en el shintoísmo sirve para señalar los límites entre el espacio sagrado y el profano. Una vez que el *kami* ha descendido, se le hacen las debidas ofrendas propiciatorias, entre las que siempre se incluyen bebidas y alimentos de distintas clases, como arroz, algas marinas y pescado, además del *sake*, o aguardiente de arroz. En tiempos antiguos, ciertos ritos exigían la presentación de ofrendas más complicadas, entre ellas distintas clases de telas, espadas, lanzas y caballos. Siempre se consideraron esenciales los alimentos y las bebidas, ya que en épocas anteriores el *matsuri* solía incluir un banquete comunitario, en el que los devotos compartían el alimento con su dios. Puede haber también música y danzas; muchos *matsuri* se caracterizan precisamente por sus danzas y cánticos tradicionales.

En el culto antiguo, la segunda parte del rito adoptaba habitualmente la forma de una invitación dirigida al *kami* para lograr que diera las

respuestas oraculares *(takusen)* a las preguntas que se le dirigían acerca del bienestar futuro de la comunidad. El oráculo era obtenido frecuentemente a través de una *miko*, un médium femenino, que en estado de posesión divina daba la respuesta del dios acerca de la futura cosecha, las lluvias monzónicas, las epidemias del verano y otras plagas estacionales. Estos *takusen-matsuri* resultan, lamentablemente, cada vez más raros en la actualidad y sólo se practican en media docena de aldeas remotas. Pero todo parece indicar que en la forma primitiva del culto era precisamente la intervención del médium chamánico la forma más difundida de adivinar el futuro y la voluntad de los *kami*. También se practicaban otras formas de adivinación, algunas de las cuales sobreviven hoy en forma de desafíos *(kyogi)*. En muchos *matsuri*, el punto culminante es una partida de lucha o de tiro de soga, una carrera de caballos o una pelea con espadas o arcos y flechas. Se cree que el origen de estos desafíos no está únicamente en el deseo de divertir y entretener al *kami*, sino también en el de averiguar su voluntad mediante el resultado de la contienda.

Otra ceremonia importante de muchos *matsuri* es el *miyuki*, consistente en transportar al *kami* en un palanquín muy adornado en torno a la aldea, de lo que se encarga un grupo de jóvenes vociferantes y vestidos con ropas propias del *matsuri*. El itinerario que siguen, y que en ocasiones incluye un breve trayecto por mar, está jalonado por desordenados y violentos encontronazos, recuerdo de la época en que toda la comunidad entraba prácticamente en un estado de posesión extática.

Los *matsuri* incluyen frecuentemente plegarias de petición en que se invoca al dios para que disponga el futuro desconocido de forma que resulte satisfactorio para toda la aldea. Al final, el sacerdote pronuncia el conjuro de despedida que «devuelve al *kami*» a su morada habitual.

Los ritos que rodean esta visita del *kami* al mundo de los humanos han dado ocasión al desarrollo de los elementos más bellos y característicos del arte y la artesanía del Japón. Muchas formas de la danza y el teatro que hoy parecen totalmente seculares tienen su origen en las danzas del *miko* para provocar la posesión divina, o en las «imitaciones» mágicas para obtener pesca y cosechas abundantes, o para ahuyentar los demonios de la peste y otras calamidades.

El segundo rito esencial del culto shintoísta es el de la purificación. Ya hemos visto hasta qué punto se sienten ofendidos los *kami* por los diversos tipos de impureza, muchas de las cuales—la muerte, el trato carnal, el nacimiento, por ejemplo—se producen inevitablemente en el curso de la vida ordinaria. La necesidad de purificarse, por consiguiente, se plantea de dos maneras distintas.

En primer lugar, el sacerdote que se dispone a intervenir en una ceremonia, un *matsuri*, para invocar y recibir al *kami* ha de poner especial cuidado en asegurarse que está exento de cualquier impureza. Durante un determinado número de días antes del *matsuri* ha de someterse a lo que se llama un *imi*, «alejamiento de la impureza». Normalmente impli-

ca el aislamiento en un espacio determinado dentro de la casa, donde él mismo prepara su parco alimento en un fuego distinto. En la actualidad, sin embargo, las restricciones quedan limitadas a la mera abstención de carne y alimentos vegetales de olor fuerte. La purificación puede asegurarse aún más por medio de la lustración llamada *mizugori*, que consiste en colocarse bajo un chorro de agua o echar sobre sí mismo cubos de agua fría durante un tiempo determinado.

El *imi* se exige también para quienes han estado en contacto con cualquiera de las fuentes de impureza, la muerte o la sangre, y que, en consecuencia, están más impuros que el resto de la comunidad, a diferencia del sacerdote que trata de purificarse aún más con vistas al rito en que ha de intervenir. Los tabúes por contacto con la muerte o la sangre difieren mucho de un lugar a otro del país, pero en nuestros días se han vuelto sin excepción menos rigurosos. En muchos sectores de las comunidades urbanas han desaparecido prácticamente estas costumbres. Sólo en las aldeas e islas más remotas se siguen observando estrictamente y la comunidad cree aún que las personas ritualmente impuras se exponen a terribles maldiciones si se aproximan a un santuario.

Estos tabúes incluyen, como en el caso de los sacerdotes, el aislamiento y la lustración. También es necesaria la ejecución de ciertos ritos para alejar la impureza, y entre ellos el más antiguo de los conocidos es el *ōharai*, la Gran Purificación, que, como ya hemos visto, es uno de los veintitrés ritos shintoístas antiguos conservados en el *Engishiki*. Su finalidad es purificar a toda la población por igual de las impurezas voluntaria o involuntariamente contraídas. El texto de este rito resulta especialmente interesante por la lista detallada que ofrece de las culpas celestes y terrenas, de que hemos hablado en una sección anterior, y en que se pide que sean purificadas «como el viento arrastra lejos las nubes y el polvo, como los densos matorrales son limpiados por la guadaña».

Entre otros ritos importantes conservados en el *Engishiki* se cuentan los destinados a promover la fecundidad y la abundancia de alimentos. De ello son ejemplo el Niiname, o degustación de los primeros frutos, y el Daijoe, o ceremonia de las primicias, que tiene lugar cuando el emperador sube al trono.

Podemos afirmar, por consiguiente, que el culto shintoísta se preocupa ante todo de atraer a los *kami* y pedirles los favores que sólo ellos pueden otorgar, como la fecundidad y el conocimiento de cosas futuras, así como de aplacarlos mediante el recurso de alejar todas las impurezas físicas que pueden ofenderles.

B. *Mito*

Se supone que los mitos recogidos en el Kojiki o en el Nihon Shoki son el resultado de una larga tradición transmitida oralmente por el gremio de *kataribe*, «recitadores», que aprendían de memoria las palabras pronunciadas por las sacerdotisas en estado de posesión divina, y en las que los dioses revelan su propio origen, así como el del país

y sus moradores. Está claro, sin embargo, que estos mitos no tienen un origen homogéneo. Ante todo, pertenecen a dos ciclos claramente diferenciados, junto con otros temas menores cuyos paralelos han descubierto los investigadores entre las poblaciones melanésicas, altaicas o austroasiáticas.

No nos es posible, dado el espacio de que disponemos, ofrecer un detallado análisis de la estructura de estos mitos, como han hecho algunos investigadores japoneses, entre ellos Matsumoto, Nobuhiro, Higo Kazuo u Obayashi Taryo. Tan sólo podemos dar una breve descripción de los diversos grupos en que tienden a repartirse los mitos, así como una descripción general de los temas y categorías predominantes.

1. Las dos crónicas se inician con unos mitos cosmogónicos confusos. El *Kojiki* nos dice simplemente que tres *kami* aparecieron en la Meseta del Cielo cuando empezaron el Cielo y la Tierra. Los tres, junto con las seis generaciones sucesivas de *kami*, portadores todos ellos de nombres enormemente largos, cayeron pronto en el olvido. El *Nihon Shoki*, después de una descripción de evidente influencia china acerca del caos inicial que empieza a separarse para dar origen al cielo y la tierra, afirma que la primera divinidad comenzó a existir en forma parecida a la de una caña. Se cree que la versión del *Kojiki* tiene su origen en el Sudeste asiático, mientras que la del *Nihon Shoki* deriva de la zona del Asia Central de que también procedía el clan del emperador.

2. Las dos crónicas atribuyen la creación de las islas japonesas con sus montañas, ríos y árboles, así como la de miríadas de nuevos *kami*, a las dos divinidades de la séptima generación a partir del comienzo, Izanagi e Izanami. Estas divinidades eran a la vez hermano y hermana y esposo y esposa. Por medio de una lanza enjoyada con que removían el océano crearon las islas; este tema tiene paralelos en el Sur. Luego crearon a Amaterasu, la Diosa Sol, que más adelante pasaría a ocupar el puesto más importante en el panteón, y el Dios Luna. Estos dos fueron enviados a la Meseta del Cielo, donde crearon más tarde al turbulento dios Susanoo, que a causa de su comportamiento desordenado hubo de ser enviado al mundo inferior. Izanami engendró entonces al dios del Fuego, que la abrasó hasta la muerte y la obligó a descender al nebuloso mundo inferior conocido como Yomi. Izanagi la siguió para ver si podía hacerla regresar, pero retrocedió al encontrarla en estado de putrefacción y llena de gusanos, con ocho clases de dioses del rayo sentados sobre ella. Pudo escapar indemne de sus correrías por el mundo inferior y se purificó en un arroyo, creando nuevas divinidades en este proceso.

3. Sigue luego el relato de las luchas entre Amaterasu y su hermano Susanoo. Este se comportaba de manera tan desenfrenada, cometiendo todos los crímenes que el ritual *Oharai* señala como fuentes de impureza, que la Diosa Sol hubo de ocultarse en una caverna, con lo que el mundo quedó sumido en tinieblas. Finalmente se logró convencerla de que saliera gracias a la maravillosa danza y las palabras de la diosa

Amenouzumenomikoto. Susanoo fue severamente castigado por sus crímenes y una vez más hubo de marchar al destierro en el mundo inferior.

4. Siguen los llamados mitos de Izumo, con cierto número de episodios relacionados con el dios Susanoo y su descendencia. El *Kojiki* refiere que aquél pidió comida a la diosa del alimento, que le correspondió ofreciéndole diversas exquisiteces procedentes de distintas partes de su propio cuerpo. Susanoo se sintió ofendido y mató a la diosa. Luego marchó a los dominios de Izumo, donde rescató a una doncella que estaba a punto de ser devorada por una serpiente de ocho cabezas. En el cuerpo de la serpiente se encontró una espada maravillosa, que desde entonces ha pasado a ser un emblema imperial y que algunos autores interpretan en el sentido del advenimiento de una cultura del hierro.

5. El protagonista del grupo siguiente es uno de los hijos de Susanoo, Okuninushi, conocido también como Onamochi. Socorrió a una liebre y recibió por ello como esposa a una princesa. Fracasan todas las envidiosas maquinaciones de sus ocho hermanos para destruirle. Luego marcha a reunirse con su padre Susanoo en el mundo inferior, donde se ve sometido a varias pruebas en el cubil de una serpiente y en el de un cienpiés. Logra superarlas todas y escapa sano y salvo del mundo inferior.

Con la ayuda de un enano llamado Sukunabikona, revestido de plumas y viajando en un bote desde el mundo inferior hasta Tokoyo, asume el gobierno del país de Izumo.

6. Desde el cielo son enviadas después dos divinidades para que exijan a Okuninishi que entregue sus dominios de Izumo al nieto de la Diosa Sol, Ninigi-no-mikoto. Okuninishi se niega al principio, pero luego se aviene a que Ningi dirija los asuntos públicos, pero a condición de seguir él mismo dirigiendo los asuntos divinos.

7. El mito de Hyuga, como es llamado, describe cómo descendió Ninigi, «abriéndose camino a través de las nubes amontonadas en ocho capas con un temible azadón», hasta una montaña de Hyuga en Kyushu. Estuvo asistido por cinco *kami* que más tarde serían los antepasados de las cinco corporaciones hereditarias más importantes del Japón, y llevó consigo los Tres Tesoros Sagrados, el espejo, la espada y la joya que le entregó la Diosa Sol, que se han convertido desde entonces en emblemas propios de la familia imperial japonesa. Tomó por esposa a una dama llamada Konohanasakuyahime, repudiando a su fea hermana, que había vivido mucho tiempo, y que en venganza lanzó la maldición de que los descendientes de Ninigi tuvieran en adelante una vida corta.

8. Siguen varios relatos acerca del conflicto surgido entre los dos hijos de Ninigi, cazador uno de ellos y pescador el otro, así como la visita de este último a la hija del dios del mar.

9. La última etapa de la narración mítica nos lleva hasta los límites de los hechos históricos. Se describe el avance del emperador Jimmu, bisnieto de Ninigi, desde Kyushu hasta Yamato, en que fue atacado por

varios enemigos e iba precedido por un cuervo de tres alas. Tenemos aquí indudablemente «un eco legendario de un verdadero movimiento de pueblos desde Kyushu hacia el este». Una vez llegado a la llanura de Yamato, Jimmu se convirtió en el primer emperador legendario del Japón, con sede en Kashiwabara, el año 660 a. C. A partir de esta fecha, si bien es absolutamente fantástica, empieza a contarse la historia del Japón.

No podemos dar aquí un análisis detallado de la estructura de estos mitos, ni podemos señalar los numerosos temas análogos mediante los que los investigadores japoneses han tratado de diferenciar las diversas capas étnicas. Nos conformaremos con llamar la atención sobre la división más obvia que sugieren los mismos relatos, distinguiendo entre el culto de la Diosa Sol, venerada por la familia imperial en la llanura de Yamato, y el de Izumo, en que las divinidades principales, Susanoo y Okuninushi, parecen relacionarse con el agua y la tempestad. Matsumoto Nobuhiro en especial ha llamado la atención sobre la estructura peculiar de los mitos de Izumo, con el predominio del rayo, el agua y las serpientes, tan diferentes de los elementos que corresponden al culto de la Diosa Sol. El relato mítico indica claramente la sumisión del culto de Izumo al celebrado por la familia imperial, con el destierro de Susanoo al mundo inferior y la cesión de toda la autoridad pública por parte de Okuninushi al nieto de la Diosa Sol.

Podríamos repetir aquí que la recuperación de estos mitos, que durante siglos estuvieron sumidos en la incomprensión y el olvido, se debió por completo a la labor extraordinaria de los investigadores ligados al renacimiento shintoísta de los siglos XVIII y XIX. El resultado último de aquel esfuerzo, sin embargo, consistió en conferir a aquellas narraciones un poder luminoso que, verosímilmente, nunca poseyeron en los tiempos antiguos, cuando eran cantadas en banquetes y otras ceremonias por los miembros de los *kataribe*. Ahora se elevaron a la condición de mitos con un significado distinto. Se creyó que encarnaban verdades de un tipo intemporal y arquetípico, la edad de oro del pasado, antes de la «caída» en que la perfección original se perdió por la introducción de viciosas creencias extrañas. Y la deducción de que la raza japonesa era cualitativamente distinta de todas las demás y superior a ellas hizo pensar que también estaba destinada a dominar el mundo. Hoy, podríamos añadir, los mitos han perdido por completo su fuerza carismática y están siendo sometidos por cierto número de investigadores a un análisis estructural y comparativo que hace una generación hubiera sido inimaginable. Constituye una de las paradojas de la historia del pensamiento el hecho de que esas narraciones primitivas y heterogéneas que acabamos de esbozar tuvieran parte en la instauración del nacimiento totalitario de los años treinta, con sus desastrosas y trágicas consecuencias.

V. BREVE HISTORIA DEL ESTUDIO DE ESTA RELIGION

El estudio objetivo de la religión en el Japón data tan sólo del período Meiji. Hasta después de 1880 no aparecen las primeras obras de las que pueda afirmarse verdaderamente que abordaban la historia de la religión con sentido científico. Pero pese a todos los estímulos del contacto con la disciplina recién fundada en Occidente bajo los auspicios de Max Müller, los investigadores japoneses tropezaban aún con dificultades especiales en el desarrollo de sus tareas. La investigación desapasionada de los orígenes del Shinto, por ejemplo, chocaba durante el período Meiji con la política gubernamental de reinterpretarlo como un culto del espíritu nacional más que como una religión, y de rodear el aparato resultante del «Shinto estatal» de una aureola mística que hacía sospechoso todo estudio objetivo. El caso del profesor Kume Kunitake, expulsado de su cátedra de la Universidad Imperial de Tokyo en 1893 por publicar un artículo en que presentaba el Shinto como una supervivencia de una forma primitiva de culto solar, ilustra los riesgos a que se exponían los historiadores japoneses de la religión.

Sin embargo, en lo que se refiere a la ciencia de la religión en conjunto, a partir de 1880 aparece cierto número de estudios avanzados, entre los que destacan las obras de Anezaki Masaharu, Kato Genchi e Inoue Tetsujiro. Por iniciativa de Anezaki se fundó en 1966 la Sociedad para el Estudio de las Religiones Comparadas *(Hikaku Shūkyō Kenkyūkai);* nueve años más tarde era reconocida formalmente esta disciplina mediante la creación de una cátedra de Ciencia de las Religiones *(Shūkyōgaku)* en la Universidad Imperial de Tokyo con Anezaki como su primer titular.

También los estudios budistas recibieron nuevo impulso durante el período Meiji, debido en gran parte al contacto con las investigaciones occidentales sobre el canon pali. En 1876, Nanjo Bunyu, un sacerdote de la secta Shin, marchó a Oxford para estudiar sánscrito con Max Müller; siete años más tarde publicó su famoso *Catálogo de las traducciones chinas del Tripitaka budista.* Las investigaciones occidentales en torno al budismo theravada, con sus normas estrictas de disciplina lingüística y su insistencia en la historicidad del Buda, abrieron un camino completamente nuevo para los especialistas japoneses en estudios búdicos. La obra de Anezaki y de Takakusu Junjiro, bajo cuyos auspicios se emprendió más tarde la tarea monumental de compilar el *Tripitaka Taisho,* significó una estimable contribución al estudio del budismo primitivo sobre nuevas bases históricas.

En el campo de las investigaciones mahayanistas encontramos también cierto número de nombres distinguidos, entre ellos el de Suzuki Daisetsu, que adquirió reputación universal durante este siglo. Sus *Essays in Zen Buddhism,* publicados en la década de los años veinte, fueron la primera exposición en idioma occidental de los principios y normas para la meditación del Zen. Sin embargo, hasta después de

la guerra, pasados treinta años de relativa oscuridad, los escritos de Suzuki no tuvieron toda su eficacia en la tarea de «llevar el Zen a Occidente», con que se dio aquí impulso a un nuevo movimiento social. Sus libros sobre la doctrina mahayanista en general y sobre el *Lankabatara-Sutra* en particular se consideran definitivos.

La investigación occidental sobre la religión japonesa se inicia con dos realizaciones importantes, la traducción del *Kojiki* por B. H. Chamberlain y la del *Nihongi* por W. G. Aston, los dos textos básicos del Shinto primitivo. Ambos investigadores contaron con la inestimable ayuda que suponía la labor exegética realizada por los teólogos del renacimiento shintoísta, cuyas interpretaciones tendenciosas de los textos antiguos no afectaban en nada al valor de sus reconstrucciones lingüísticas. La primera exposición sistemática del Shinto en un idioma occidental fue la obra de Aston, *Shinto, the Way of the Gods*, publicada en 1905, cuando más fuertes eran las controversias entre los investigadores occidentales acerca del «origen de la religión». Aston estimaba que el Shinto era «posiblemente la menos evolucionada entre las religiones que poseen unas escrituras adecuadas», pero tuvo cuidado de expresar su desacuerdo con Herbert Spencer en cuanto a su origen. Para este último, todas las divinidades tenían su origen en el culto de los antepasados, y Aston estimaba que ello era especialmente inválido en el caso del Shinto, cuyos *kami* enlazan más claramente con el «culto de la naturaleza».

En la investigación occidental en torno al budismo japonés destacan las obras de De Visser, *Ancient Buddhism in Japan* y la de Charles Eliot, *Japanese Buddhism*, como estudios excepcionales de la doctrina, la filosofía y las prácticas.

Los estudios de los investigadores occidentales sobre la religión japonesa muestran tendencia a seguir unas líneas determinadas. En primer lugar, han abordado el estudio del Shinto y del budismo como dos entidades distintas, prestando escasa atención al hallazgo de una fenomenología capaz de tratar la religión japonesa, especialmente sus más características manifestaciones sincretistas, como un todo coherente y orgánico. En segundo lugar, han centrado su atención casi enteramente en los aspectos literarios del Shinto y del budismo. Los estudios búdicos se han ocupado de la doctrina y la filosofía. Los relativos al Shinto han tratado los mitos y sus interpretaciones, así como la organización formal de los documentos relativos al culto. Las tradiciones no escritas de la religiosidad popular han pasado casi totalmente ignoradas.

Estas mismas tendencias predominaron entre los investigadores japoneses durante el período Meiji. A partir de 1910 aproximadamente, sin embargo, se impuso hasta cierto punto la tarea desarrollada por Yanagida Kunio. Este notable personaje estaba poseído de una apasionada convicción de que las formas de vida del pueblo japonés se darían a conocer en las prácticas heredadas de los tiempos antiguos, tanto religiosas como seculares, y no sólo a través de los documentos escritos.

Todo el material recogido y cotejado en el curso de sus viajes por todo el Japón fue publicado en un enorme volumen cuya redacción le ocupó durante unos cuarenta años. Esta gran obra inició una nueva manera de abordar el estudio de la religión japonesa, en la que se adoptó el principio de que los documentos escritos no son la única fuente válida para la investigación, y que ya no era admisible la distinción entre la «gran» y la «pequeña» tradición.

Los estudios de la religión japonesa han avanzado en todos los sentidos después de la guerra. Entre los investigadores que han hecho aportaciones más destacadas sólo a unos pocos podemos mencionar en el reducido espacio de que disponemos. En el campo de los estudios búdicos revistió gran importancia la labor de Suzuki Daisetsu hasta su muerte en 1966; lo mismo cabe decir de Nakamura Hajime y de Tsukamoto Zenryu. En cuanto a la filosofía y la ciencia de la religión, Ishizu Teruji ha publicado libros importantes. En cuanto al tema del chamanismo japonés, el culto de las montañas y la religiosidad japonesa en conjunto, merecen especial mención la obra de Hori Ichiro y los trabajos del difunto Kishimoto Hideo. Harada Toshiaki e Ishida Eichiro han hecho también valiosas aportaciones al estudio de la religiosidad popular japonesa, de los mitos y los símbolos.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

Se mencionan únicamente obras escritas en idiomas europeos.

Anezaki Masaharu, *A History of Japanese Religion* (Londres 1930; Tokyo ^{2}1963).

— *Japanese Mythology*, en C. J. MacCullough (ed.), *The Mythology of all the Races* (vol. 8; Boston 1928).

W. G. Aston, *Shinto, the Way of the Gods* (Londres 1905).

C. R. Boxer, *The Christian Century in Japan* (Londres 1951).

O. Carey, *A History of Christianity in Japan* (Nueva York 1909).

B. H. Chamberlain, *Kojiki, or Records of Ancient Matters* (Supl. al vol. 10 de *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, 1882).

H. H. Coates e Ishizuka Ryugaku, *Honen the Buddhist Saint* (Kyoto 1925).

W. T. de Bary y otros, *Sources of the Japanese Tradition* (Nueva York 1958).

R. M. Dorson, *Studies in Japanese Folklore* (Indiana 1963).

H. Dumoulin, *A History of Zen* (Londres 1964).

Ch. Eliot, *Japanese Buddhism* (Londres ^{2}1959).

K. Florenz, *Ancient Japanese Rituals*, en *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, vol. 27 (1899).

D. C. Holtom, *The Meaning of Kami*, en *Monumenta Nipponica*, vols. 3 y 4 (1940 y 1941).

— *Modern Japan and Shinto Nationalim* (Londres 1947).

— *The National Faith of Japan. A Study in Modern Shinto* (Londres 1938).

Hori Ichiró, *On the concept of the Hijiri:* «Numen» 5 (1958).

— *Japanese Folk Beliefs:* «American Anthropologist» 31,3 (1959).

Kishimoto Hideo (ed.), *Japanese Religion in the Meiji Era* (Tokyo 1956).

J. M. Kitagawa, *The Prehistoric Background of Japanese Religion:* «History of Religions» 2,2 (1963).

— *Religion in Japanese History* (Nueva York 1966).

Matsumoto Nobuhiro, *Esai sur la Mythologie Japonaise* (París 1928).

Muraoka Tsunetsugu, *Studies in Shinto Thought* (Tokyo 1964).

Nakamura Hajime, *The Ways of Thinking of Eastern Peoples* (Tokyo 1963).

C. B. Offner y H. van Straelen, *Modern Japanese Religions* (Tokyo 1963).

E. O. Reischauer, *Ennin's Travels in T'ang China* (Nueva York 1955).

Religious Studies in Japan, ed. por la Japanese Association for Religious Studies (Tokyo 1959).

G. Sansom, *Japan, a Short Cultural History* (Londres 1964).

E. M. Satow, *Ancient Japanese Rituals*, en *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, vol. 7 (1879); IV parte (1881).

— *The Revival of Pure Shintau*, en *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, vol. 3 (1875).

E. D. Saunders, *Japanese Mythology*, en S. Kramer (ed.), *Mythology of the Ancient World* (Nueva York 1961).

R. F. Sasaki, *The Zen Kōan* (Kyoto 1965).

D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism* (series 1-3; Londres ^{2}1950-53).

G. Schurhammer, *Shinto, the way of the Gods in Japan. According to the Printed and Unprinted Reports of Jesuit Missionaries in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Bonn 1923).

Tajima Ruyjun, *Les Deux grands mandalas et la doctrine de l'esoterismo Shingon* (Tokyo 1959).

H. Thomson, *The New Religions of Japan* (Tokyo 1963).

M. W. de Visser, *Ancient Buddhism in Japan* (Leiden 1935).

E. G. PARRINDER

Londres, Inglaterra

RELIGIONES DE LOS PUEBLOS SIN ESCRITURA

I. BREVE DESCRIPCION

En todos los países y en todas las épocas hay gentes que no conocen la escritura. Muchos miembros de algunas de las más importantes religiones «superiores» son analfabetos y no pueden leer los textos sagrados de su fe. Sin embargo, podemos establecer cierta distinción entre aquellas tradiciones religiosas que poseen textos escritos y documentos históricos, y aquellas otras que no tienen ninguna de las dos cosas. Las religiones «superiores», por consiguiente, serían aquellas que poseen unas escrituras en que se ha recogido la sabiduría de épocas pasadas. Las religiones de los pueblos sin escritura cuentan con la fe personal de sus adeptos y tienen una tradición que se ha mantenido prácticamente por vía de transmisión oral.

Estas religiones dependientes de la tradición oral se encuentran en todos los continentes fuera de Europa; ello hace que sean muy grandes las diferencias que se dan entre distintas manifestaciones religiosas conforme a la diversidad de los lugares. Las dificultades con que se tropieza al intentar describir entidades como el hinduismo o el confucianismo son mucho mayores cuando se trata de conocer o analizar la fe de quienes desconocen la escritura. Sólo es posible hacer las más amplias generalizaciones, algunas de las cuales serán válidas también para las religiones que cuentan con una tradición literaria.

La falta de documentos escritos se ha tomado a veces como indicio de «primitivismo» en el caso de la religión. Pero el arte de la escritura es una adquisición humana muy rara y relativamente tardía. Fue inventada en unos pocos sitios, aunque luego se tomara y adaptara en otros muchos. La ausencia de la escritura puede no ser indicio de primitivismo, sino de aislamiento. Los aztecas, los incas y los mayas de América desconocieron la escritura por hallarse aislados, lo mismo que muchos pueblos africanos, a los que separaban otros pueblos el desierto del Sahara y la selva tropical, como el mar en el caso de los australianos. Las tribus de las zonas montañosas y selváticas de Asia se vieron aisladas por barreras naturales y por obstáculos debidos a la mano del hombre.

Las religiones de estos pueblos no son necesariamente «primitivas», en el sentido de que carezcan de una cultura compleja. Tampoco puede decirse que sean primordiales en el sentido de que puedan servirnos para conocer la naturaleza de lo religioso en su primera manifestación en la humanidad. En algún tiempo se dio por supuesto que los pueblos sin escritura eran supersticiosos y carentes de un pensamiento crítico, primitivos en cuanto que actuaban igual que los hombres en la infancia de la raza. Pero la moderna investigación ve las cosas de manera muy distinta. Todas las razas humanas tienen tras de sí una larga historia, aunque esté ya olvidada, y a lo largo de los tiempos se han producido numerosos avances. Incluso las religiones «superiores» contienen supervivencias o conocen reviviscencias de antiguas costumbres, aunque éstas cambien al situarse en contextos diferentes. La denominación de «primitivo» puede resultar engañosa y es necesario abandonarla. Los nuer del Sudán son pastores que andan desnudos, pero sus ideas religiosas son notablemente sutiles y complejas. Los aborígenes australianos son recolectores nómadas, pero A. P. Elkin afirma que su vida ceremonial y su filosofía no son, en cierto sentido, inferiores a las nuestras o menos complicadas.

Se han acuñado otros términos para describir estas religiones: fetichismo, animismo, totemismo, mana, tabú... A varios de ellos habremos de referirnos al hablar de la historia de estos estudios. Animismo es aún un término muy divulgado y con él se quiere aludir a las gentes que ven todos y cada uno de los fenómenos de la naturaleza como si estuvieran activos por un alma *(anima);* el sol, las montañas, los árboles, los ríos, etc., tienen cada cual su alma que los habita. Como esto es notoriamente erróneo, algunos autores sacan la conclusión de que todo lo religioso se basa en un engaño. Si esas ideas animistas fuesen primitivas y constituyesen realmente el origen de la religión, ello significaría que toda religión tendría por base el error. Pero lo cierto es que, junto con esas ideas, en las religiones de los pueblos sin escritura hay mucho más que unas meras fantasías animistas. Si se da al mismo tiempo la fe en una o varias divinidades creadoras, ya no puede decirse que ese credo sea mero animismo, pues Dios no ha de estar localizado en parte alguna o ser considerado meramente de manera antropomórfica. Existen además en todo el mundo ciertos ritos relacionados con los muertos, que tampoco encajan en la noción de animismo. Mejor será utilizar alguna expresión neutral, como la de «religiones tradicionales» de los pueblos sin escritura, y buscar una mayor precisión a través de unos estudios detallados de cada tribu en particular.

Sólo las más amplias generalizaciones podemos hacer sobre las creencias religiosas de los pueblos sin escritura. No cabe duda de que hay creencias y prácticas religiosas. Las afirmaciones de algunos exploradores en el sentido de que ciertos pueblos remotos, en estado natural y posiblemente de inocencia, no tenían idea alguna acerca del fin del hombre y del universo, han sido rechazadas ya. Sir Samuel Baker, el

explorador de Africa, decía en 1866 sobre los nilotas del norte: «Sin excepción alguna, carecen de fe en el ser supremo y desconocen cualquier forma de culto o idolatría; las tinieblas de su mente no están iluminadas tan siquiera por un rayo de superstición». Los modernos estudios científicos demuestran que tales afirmaciones carecen de sentido.

Las creencias religiosas se refieren al universo y al hombre, lo mismo en los pueblos que conocen la escritura que en los que la ignoran. Hay ideas relativas a seres sobrenaturales, así como mitos sobre la creación del hombre. Parece cosa natural fijarse en el cielo, y, en consecuencia, hay divinidades que se consideran celestes y trascendentes. A veces, no siempre, se tributa culto al sol, la luna y las estrellas. La tierra y su fertilidad son cosas importantes, y muchas veces se ponen en relación con la fecundidad humana. Se cree que en muchos tiempos y lugares se producen manifestaciones de lo divino. Hay sacrificios, plegarias, santuarios y personas sagradas. Los espíritus de los muertos siguen manteniendo alguna relación con los vivos de su familia. La religión es a la vez social y personal, y tiene que ver con la fe y con la conducta.

Además de estos conceptos y comportamientos básicos hay muchas variaciones locales. Incluso cuando se dan prácticas semejantes puede haber tales diferencias que en realidad constituyan fenómenos virtualmente distintos. El totemismo australiano es muy distinto del americano. Estos fenómenos religiosos se estudiarán por separado en las correspondientes secciones.

II. EVOLUCION HISTORICA

La falta de documentos religiosos escritos significa no sólo la carencia de textos escritos que transmitan de una a otra generación un conjunto de ideas, sino que no podemos hacer una historia de la religión y de su desarrollo. No cabe duda de que en Africa, América y Australia ha habido eminentes pensadores, poetas, sacerdotes y profetas. Pero desaparecieron sin dejar apenas rastro alguno. Si su actividad provocó algún cambio religioso, lo cierto es que nada o muy poco sabemos de ellos. Sus ideas no quedaron plasmadas en unos textos o en unos ritos fijos. Esto explica, al menos en parte, la naturaleza aparentemente casual de muchas costumbres religiosas donde no hay prescripciones litúrgicas o plegarias fijadas por escrito para recitar después.

Al no haber escritura, tampoco hay autobiografías religiosas. No hay nada que se parezca a una norma interior para establecer qué cosas pertenecen a una religión carente de escritura y cuáles son sus creencias más vitales y sus costumbres más importantes. Prácticamente sólo contamos con la ayuda de unas observaciones desde fuera. Sin embargo, el arte es una forma tangible y duradera de la expresión religiosa, y también lo es, hasta cierto punto, la arquitectura. La gran cantidad de esculturas en madera, barro, piedra y bronce nos ofrece algunas claves para descifrar elementos importantes de la vida religiosa. Las artes

plásticas, al igual que la música, no son fáciles de entender desde la perspectiva de una tradición extraña. Pero la máscara grotesca, por ejemplo, que se utiliza en muchas partes del mundo para personificar a los espíritus provoca sentimientos de temor y espanto que indudablemente entran dentro de sus intenciones.

La falta de una historia consignada por escrito significa que no se ha tomado nota de los cambios ocurridos en la manera de practicar una determinada religión. Esto significa que no hay fundamento alguno para suponer que una religión carente de escritura es lo mismo hoy que en sus orígenes. Incluso resultan difíciles de determinar los cambios ocurridos en época moderna. Si los ritos ancestrales se practican con mayor o menor devoción en las condiciones de la vida moderna, es también objeto de conjeturas, pues la verdad es que apenas tenemos noticias sobre esas prácticas incluso por lo que se refiere a una época tan reciente como el siglo pasado. Hoy mismo tampoco se toma nota de las incidencias y variaciones que sufren esas prácticas en los distintos lugares.

En el párrafo primero del artículo *Actual situación religiosa* trataremos, sin embargo, de establecer una comparación entre la situación religiosa actual y la que se daba, según nuestras noticias, en un pasado reciente. Todas las religiones, al igual que las restantes actividades humanas, se hallan en un estado de transición. Junto a algunas costumbres antiguas que se mantienen es posible observar los nuevos desarrollos que se producen. Esto es particularmente cierto en el caso de las religiones sin escritura, pues durante los dos últimos siglos se han visto sometidas a nuevas o mayores presiones por parte de las religiones con escrituras, el cristianismo o el Islam, el hinduismo o el budismo.

Un aspecto de la historia que podemos seguir es el relativo al conocimiento actual de estas religiones sin escritura. Ello se debe ante todo a la exploración del mundo llevada a cabo por los europeos en la época moderna. Comenzó esta actividad en el siglo XVI, pero no adquiere amplitud ni toda su utilidad hasta el XIX, mientras que en sentido científico no se desarrolla hasta el XX. Los navegantes portugueses que buscaban una ruta hacia la India o los españoles que se embarcaron hacia América, abriendo camino al resto del mundo, buscaban oro o especias. También pretendían tomar contacto con el Preste Juan de las Indias o con los reyes cristianos de aquellos países. Trataron de establecer alianzas políticas y religiosas, ampliar los dominios de sus reyes, extender la autoridad del papa. Tuvieron un impacto militar, misionero en ocasiones, pero no se interesaron por el estudio de las religiones practicadas en los países que conquistaron o con los que establecieron contactos.

Las primeras misiones fracasaron o llegaron a extinguirse con el tiempo en casi todos los contactos con Asia y Africa. Los sacerdotes españoles recogieron por escrito ciertos datos acerca de las civilizaciones antiguas, pero el conocimiento de las tribus salvajes y de los hombres de las tierras interiores hubo de quedar para más tarde, de forma que

aún hoy desconocemos muchas cosas de las religiones practicadas por los pueblos de la América tropical. Los comerciantes transmitieron ocasionalmente algunas noticias o sacaron deducciones superficiales. Bosman, un viajero holandés, observó en 1705 que «casi todos los negros de la Costa [occidental africana] creen en un Dios verdadero, al que atribuyen la creación del mundo y de todas las cosas que hay en él, aunque de una manera tosca y mal digerida, hasta el punto de que son incapaces de hacerse una idea adecuada de la divinidad». Todavía en 1887 pensaba Sir Arthur Ellis que el ser supremo de estos mismos pueblos era un «dios prestado», introducido por los misioneros. Más tarde revisó esta opinión, pero siguió circulando aquella idea, que no fue descartada definitivamente hasta las investigaciones realizadas por R. S. Rattray sobre los ashanti en 1923.

Antes del siglo XIX no puede decirse que hubiera un estudio serio de las religiones, y aun entonces estaba tan cargado de ideas preconcebidas y tan lleno de observaciones inexactas como para resultar prácticamente inútil. La historia de estos estudios es en gran parte la historia de unas teorías. Nos ocuparemos más adelante de esta cuestión.

Pocos de los teóricos que escribieron páginas elocuentes acerca de la «religión primitiva» se habían acercado alguna vez a un pueblo primitivo. Se conformaban con tramar sus hipótesis sin observar los hechos o dirigir un trabajo experimental. Sus noticias procedían de los relatos hechos por exploradores, comerciantes, misioneros, funcionarios y, finalmente, antropólogos. Los datos aportados por estas fuentes resultaban sospechosos en muchas ocasiones. Los viajeros europeos buscaban costumbres extrañas, cuando no prodigiosas, y atribuían una importancia excepcional a las indumentarias o a los bailes, que muchas veces interpretaban erróneamente. Lo mismo hacían los exploradores, periodistas y fotógrafos, que se interesaban ante todo por lo colorista y exótico. La interpretación del dato religioso estaba viciada por la atención preferente a la superstición. Había un desenfoque de las perspectivas y se subrayaba lo excepcional, observado como de pasada, dejando a un lado los ritos menos brillantes y los elementos de la vida cotidiana. Incluso observadores inteligentes y de excelente formación, como Darwin y Livingstone, Caillié y Frobenius, eran a veces muy poco cuidadosos en sus observaciones acerca de la religión.

Poquísimos viajeros europeos conocían los idiomas de los pueblos sobre cuyas costumbres escribían con tanta seguridad, como si «conocieran la mente de los nativos». Trabajaban con la ayuda de intérpretes, que muchas veces obstruían más que facilitaban la comunicación. A finales del siglo XIX comenzaron a establecerse los misioneros y los funcionarios, y aprendieron los idiomas indígenas. Desarrollaron una gran labor al poner por escrito aquellos idiomas y al crear unos rudimentos de literatura. En la actualidad, la difusión del inglés, el francés y otros idiomas ha tendido a interrumpir ese proceso. Pero incluso tratándose de misioneros capaces de hablar el idioma de una determinada pobla-

ción, esto no significaba que se adquirieran grandes conocimientos acerca de la religión practicada por aquélla. Podía ocurrir que el misionero no sintiera interés alguno por algo que consideraba malo o superado, digno de ser liquidado o sustituido por su propia religión. Aun en el caso de que estuviera dispuesto a mantener conversaciones sobre la religión indígena, las palabras utilizadas podían significar una cosa para el misionero y otra muy distinta para sus interlocutores. Un misionero de Blantyre, Malawi, decía en 1882: «En todas nuestras traducciones de la Escritura, siempre que aparece la palabra 'Dios', nosotros ponemos *Mulungu*, pero este término es utilizado por los nativos principalmente como un término genérico para designar a un espíritu. Del espíritu de un difunto se dice que es su *Mulungu*». Este uso ha afectado a la interpretación de la religión desde entonces, pero es revelador de la influencia cultural tanto como de la idea indígena.

Después de gran cantidad de observaciones y referencias superficiales por escrito, en que se incluían alusiones sueltas sobre las prácticas religiosas junto con descripciones de elefantes y serpientes, ceremonias nupciales y miasmas, hacia finales del siglo pasado se inicia por fin un estudio serio. El canónigo Callaway escribió en 1870 sobre los zulúes, y el obispo Codrington lo hizo sobre los melanesios en 1891. Boas publicó los resultados de sus observaciones sobre los indios kwakiutl en 1894, mientras que en 1899 daban a conocer Spencer y Gillen sus estudios sobre los arunta australianos. Estas obras han sido superadas o sometidas a una profunda revisión en virtud de investigaciones posteriores. Pero en su día significaron un correctivo a ciertas teorías anteriores y aportaron los datos para emprender nuevas especulaciones. Más adelante nos ocuparemos de esas teorías.

De acuerdo con el esquema actual de los estudios sobre este tema, trataremos en apartados distintos las religiones de los pueblos sin escritura de Africa, Asia, Norteamérica y Australia.

I

E. G. PARRINDER

AFRICA

I. CONCEPTOS DE LA DIVINIDAD

El desierto del Sahara es una barrera natural que divide en dos el continente africano. Aquí nos ocuparemos de los pueblos del Africa tropical y del sur. Los primeros exploradores sugirieron que los africanos no conocían ninguna religión; cuando se tropezaban con una creencia clara en Dios, se decía que procedía del Islam o del cristianismo. Sin embargo, en un diccionario bantú de 1650 se menciona un Dios supremo. También hemos aludido a las observaciones de Bosman en Africa Occidental en 1705. Hoy está generalmente admitido que la mayor parte de los pueblos africanos, si no todos, creen en un ser supremo, si bien difiere mucho de un lugar a otro la incidencia de esa fe en el culto y en la vida diaria.

Pueden hallarse excepciones entre los bosquimanos y los pigmeos, pero sabemos muy poco acerca de la religión que practican. Entre los bosquimanos, los hotentotes se han pasado casi en su totalidad al cristianismo, y los datos sobre sus creencias anteriores consisten en notas inconexas dejadas por los primeros exploradores y misioneros. Creían en un espíritu personal, Tsui'goab, al que algunos autores llamaron Dios, mientras que otros lo tenían por un antiguo héroe. Era invocado como señor y dador de la lluvia, y se le ofrecían sacrificios.

Los pigmeos de las selvas del Congo creen en un gran espíritu y poseen mitos sobre la creación y sobre el cielo y la tierra. Algunos de estos mitos quizá procedan de sus vecinos negros. Schebesta afirma que los pigmeos mbuti creen en Dios, al que llaman Tore, que creó al hombre y del que la humanidad recibió el fuego.

Los negros africanos, sudaneses y bantúes, aplican numerosos nombres a Dios. En Africa Oriental está muy difundido el de Mulungu, que ha sido adoptado en más de treinta traducciones de la Biblia. No se conoce la etimología de Mulungu, pero este concepto incluye la idea de un Dios supremo y de un espíritu impersonal. Mulungu es creador y señor, omnipotente y omnipresente. Su voz se hace oír en el trueno y su poder se manifiesta en el rayo. Es justo; premia a los buenos y castiga a los malos.

Otro nombre africano de Dios es Leza, y está difundido desde el norte del Kalahari, por el Congo y hasta Tanzania. Este nombre puede derivarse de un verbo que significa «cuidar de» y designa la divina providencia. Leza creó todas las cosas, vive en el cielo y se le invoca para pedir la lluvia; se manifiesta en el trueno y en el rayo. Se dice que es incomprensible, pero se le llama también «madre de todos los animales».

Otro nombre divino es Nyambe y se usa en el Africa ecuatorial

occidental, desde Botswana al Camerún, y también ha sido incluido en numerosas traducciones de la Biblia. Puede tener relación con el nombre Nyame, que se aplica a Dios en Ghana y en la Costa del Marfil. Su significado básico parece ser el de poder de creación; Dios es el morador todopoderoso del cielo y a la vez una fuerza misteriosa que reside en cuanto existe.

Los pueblos del Africa Occidental aplican muchos nombres distintos a Dios, según los respectivos idiomas: Amma, Ngewo, Olorun, Chukwu, todos ellos con la idea de ser supremo. A veces este significado aparece claramente; Ol-orun, entre los yoruba nigerianos, quiere decir «dueño del cielo». En otras ocasiones resulta oscuro el sentido; Mawu en Dahomey y Chukwu entre los ibo nigerianos se aplica a Dios y también al alma del hombre, entendida como una emanación de la divinidad. En la complicada mitología de los dogon del Alto Volta, el Dios Amma creó el universo y la tierra, y luego se unió a la tierra para producir una serie de gemelos mortales.

Si bien son muy numerosos los mitos en que se habla de cómo Dios se apartó de la tierra, después de haber convivido al principio con los hombres, Dios no es un ser remoto para muchos africanos. Aunque los sacrificios y actos de culto dedicados sólo a Dios son raros, muchas personas pronuncian frecuentemente su nombre cada día en proverbios, sentencias y saludos. Dios es la causa primera y también la providencia permanente. Es el legislador moral y juez de las acciones humanas. Se habla de Dios como de una persona y a veces se le atribuyen una esposa y una familia. Los nombres y títulos de Dios, que han sido recogidos en numerosos lugares a lo largo y a lo ancho de todo el continente, lo presentan ante todo como modelador del cuerpo humano y dador del aliento. También se ve su poder en la naturaleza, no sólo como creador del mundo en el pasado, sino manifestado también en las tempestades y en las estaciones. Generalmente es un Dios consolador, a la vez padre y madre, «aquel en quien confían los hombres y no les falla». Pero también es un ser misterioso, más allá de nuestros sentimientos de gratitud, el inexpresable, «el gran estanque contemporáneo de todas las cosas».

Placide Tempels ha subrayado la importancia del poder, la fuerza vital, el dinamismo en la filosofía africana. El mundo está lleno de potencias de diversas clases, y la mejor forma de vida es la que cuenta con un máximo de poder y armonía. En las plegarias se pide vida y poder, que pueden conservarse mediante la medicina adecuada y que pueden ser víctimas de la magia maligna y la hechicería. Pero hay una jerarquía de poderes, y a Dios corresponde la máxima potencia, porque es el fuerte, porque posee la vida en sí mismo, porque cualquier otro poder existente en el universo se deriva del suyo. Después de Dios hay otros poderes, espíritus de la naturaleza y antepasados, y después de éstos vienen las fuerzas impersonales. El hombre trata de vivir en paz

con todas estas fuerzas y puede adquirir vigor con ayuda de ellas. Pero todos dependen del gran Dios.

Si bien los africanos creen en un Dios supremo, también aceptan la existencia de otros seres espirituales. La organización del culto tributado a los dioses está muy desarrollada en Africa Occidental; en otros lugares se teme a los espíritus, pero sólo ocasionalmente se les dedican actos de culto. También se da la costumbre de propiciar a los antepasados, pero en Africa resulta tan discutible como en China si esas prácticas merecen realmente ser consideradas como una verdadera «adoración». Tanto los cristianos como los musulmanes exigen a sus conversos que renuncien al culto de los otros dioses, pero en las nuevas religiones se mantienen diversas muestras de veneración hacia los antepasados.

Llama la atención el hecho de que en las creencias y en el culto africanos se preste escasa atención al sol y a la luna. El sol se halla siempre presente en los trópicos, y no es necesario llamarle para que regrese de su letargo invernal, como se hacía antiguamente en Europa y en el Japón. Los bosquimanos tienen mitos sobre la luna, en que se envía a los hombres un mensaje acerca de la muerte; en otros mitos negros, la muerte se relaciona con Dios. Algunos pigmeos dicen que la luna creó el primer hombre y le enseñó los misterios de la procreación. El sol gobierna el cielo, y a veces aparece desempeñando un cometido semejante al de Dios; hay mitos negros que cuentan cómo los hombres suben al cielo para ver a Dios o al sol. Pero son poco comunes, y el sol tiene escasa importancia religiosa.

Dios es presentado a veces como una madre; un escrito ghanés habla de Dios Padre-Madre. Los fon de Dahomey se refieren a Dios, Mawu, como luna, madre, ser amoroso y sabio. A él se equipara Lisa, el sol, fuerte y duro. De esta pareja proceden otros siete gemelos, siendo los más importantes los dioses de la tempestad, la tierra, el hierro y el agua. Pero, aunque hay templos de Lisa en Dahomey central, muchos dahomeyanos saben muy poco acerca de esta divinidad y afirman que Mawu es el único Dios.

Los espíritus de la tempestad son frecuentemente los más importantes dioses de la naturaleza, que causan daños con el relámpago y el rayo, pero que también son venerados con gratitud a causa de los tornados tropicales que traen las deseadas lluvias. Los yoruba de Nigeria creen en Shango, que es simultáneamente una divinidad de la tormenta y el cuarto monarca de su antiguo reino. Después de reinar tiránicamente se retiró a la selva y se ahorcó o subió al cielo por una cadena. Sus hachas son los rayos, y sus adoradores portan hachas simbólicas. El arco iris es una manifestación divina; a veces se considera símbolo de las serpientes celestes, y se cuentan leyendas sobre tesoros fabulosos escondidos donde termina el arco iris.

Es importante el espíritu de la tierra; es posible que los mitos en que se habla de que Dios se retiró de la tierra constituyan un eco de

antiguas creencias sobre la separación de cielo y tierra después de que fuera creada la humanidad. Los ashanti de Ghana hablan del Jueves de la Tierra, porque ese día está consagrado a la tierra maternal. Aunque no tienen templos dedicados a esta divinidad, cuando se planta un árbol, se recoge la cosecha o se cava una fosa es costumbre ofrecer libaciones al suelo. Para los ibo de Nigeria, el más importante de todos los espíritus es Ala, señora de los hombres, legisladora moral, dadora de las cosechas. Es la madre que envía la fertilidad de los campos y la fecundidad de las mujeres, la que recibe en su seno o en su bolsillo a los muertos. Ala aparece representada muchas veces en pinturas y esculturas como una madre que lleva en brazos a su niño.

Entre los espíritus de la tierra se cuentan los de las montañas y las rocas, los árboles y las selvas. Las grandes montañas, como el Monte Camerún, el Monte Kenya, el Kilimanjaro y otras alturas menores, se tienen por moradas de espíritus poderosos. Son frecuentes los altares de piedra o los árboles sagrados ante los que depositan sus ofrendas los transeúntes ocasionales o los sacerdotes. Los cazadores ofrecen sacrificios propiciatorios a los espíritus de la selva y frecuentemente actúan como profetas del tiempo y hacedores de lluvia. Para los cazadores es importante el dios del hierro, así como para los soldados y herreros. En tiempos de paz es invocado actualmente por conductores de camiones y ciclistas.

Los espíritus de las aguas reciben la veneración de los pescadores y frecuentemente también de quienes viven lejos del mar. Hay mitos en que se cuenta cómo el mar invadió la tierra; también se cree que en el mar moran tritones y sirenas. Los ríos tienen también sus espíritus guardianes; de muchos ríos de Buganda se afirmaba que tenían su origen en seres divinos o de condición regia. De todos los grandes lagos se cuentan leyendas en que se habla de seres sobrenaturales que viven bajo su superficie. Las serpientes se relacionan frecuentemente con las aguas; los cultos de la serpiente pitón están difundidos en Africa Occidental a lo largo de los ríos y en los deltas.

También son dioses importantes los intermediarios entre el cielo y la tierra, los espíritus guardianes y los oráculos. Son muy populares los métodos de adivinación, para descubrir el pasado o para confeccionar horóscopos con vistas al futuro. Uno de los sistemas más complicados, que se ha difundido por otros países, es el practicado entre los yoruba, que tiene alguna relación con un ser semidivino llamado Ifa, fundador de la ciudad sagrada de Ilé-Ifé. Pero la adivinación se halla presente en toda Africa, desde el Senegal hasta Malagasy, y uno de los métodos más comunes es el consistente en arrojar al suelo sartas de nueces e interpretar el significado de las caras cóncavas y convexas que quedan mirando hacia arriba. En muchos lugares se recurre a los cuencos de adivinación; algunos de los usados entre los venda del Transvaal se parecen a los ejemplares ejecutados en piedra que han sido ha-

llados en las excavaciones de las ciudades pétreas de Zimbabwe en Rhodesia.

Todas estas divinidades son fuentes de poder, y pueden ser o no benéficas. Su ayuda se solicita mediante la oración y los sacrificios. Se cree que hasta las más temibles, como el rayo o la viruela, pueden alejar de sus adoradores todo cuanto suponga un daño. Muchas casas y aldeas ostentan imágenes o símbolos de los espíritus guardianes, que habitualmente son fuerzas peligrosas cuya atención se trata de dirigir contra los intrusos y a favor de los moradores.

II. RELIGIOSIDAD

1. *Culto*

No es habitual en Africa el culto del Dios supremo, aunque hay excepciones, como los ashanti de Ghana, los gikuyu de Kenya y los shona de Rhodesia, todos los cuales tienen lugares y personas dedicados al culto divino. Los lugares de culto son pequeños edificios, altares junto a los caminos, bosquecillos o cumbres montañosas. Se hacen ofrendas sencillas en determinadas ocasiones y se reza para pedir vida y salud. Sacerdotes y ancianos dirigen estas devociones y representan al pueblo.

En Africa Occidental es donde mayor importancia tienen los panteones divinos, y por ello es también la zona en que son más numerosos los templos. El dios de la tempestad Shango cuenta con muchos santuarios, pequeñas construcciones de barro y troncos, ya que en el Africa tropical apenas hay antiguas construcciones en piedra. Los templos albergan imágenes de piedra y madera, pintadas con colores chillones, del dios de la tormenta y de otras divinidades. En el centro hay un altar con piedras que reciben el nombre de rayos, «hachas de Dios», y está embadurnado de aceite, harina y sangre.

La madre tierra Ala tiene santuarios por todas partes entre los ibo de Nigeria; hay también otros edificios, llamados Mbari, que no son templos, pero que se construyen en honor de Ala por indicación de los sacerdotes o en virtud de un oráculo. Estas casas Mbari son construidas por hombres y mujeres designados al efecto y que viven en castidad, todos juntos, mientras dura la obra. Están llenas de figuritas de barro, y en el centro se sitúa siempre la que representa a Ala, habitualmente con un niño en el regazo. Otras muchas figuras representan seres divinos, humanos y animales, así como todas las facetas de la vida que puedan imaginarse, sexuales, políticas, naturales y fantásticas. Una vez que se ha terminado la construcción de la casa Mbari, es abandonada y en pocos años se arruina.

Muchos africanos rezan habitualmente todos los días, de pie o de rodillas, frente al santuario doméstico del espíritu guardián o de otras divinidades. En el santuario o en un soporte metálico instalado frente a él se depositan unas pocas habichuelas, algo de aceite y alcohol o agua.

Los adivinos echan sus sartas de nueces y colocan ofrendas ante el símbolo del oráculo cada mañana y cada tarde o cuando son consultados por sus clientes. En muchas familias, el miembro de más edad, varón o mujer, realiza las devociones en nombre de los demás. Otras personas están autorizadas a presenciar estos actos, a unirse a ellos o a pronunciar peticiones libres.

Muchos templos del Africa Occidental son pequeños, a veces una estrecha cabaña en la que sólo cabe el oficiante encorvado e incluso no hay espacio más que para depositar la ofrenda sobre el altar. Los asistentes se quedan fuera. En países de clima tan cálido, los ritos comunitarios se desarrollan al aire libre. En muchos sitios hay días especialmente dedicados al culto de una u otra divinidad, pero, al igual que ocurre en el hinduismo o en el budismo, los fieles no están obligados a la asistencia regular a los actos de culto. Sólo con motivo de las grandes festividades suele reunirse una gran concurrencia para tomar parte en las danzas y los cánticos o para asistir al desarrollo de las ceremonias.

Las oraciones no son fijas ni complicadas. Quizá se comience por invocar al Dios supremo, pues se afirma que todos los sacrificios le están dedicados en última instancia. A él pueden asociarse otros espíritus, los espíritus del cielo y la tierra, pero sobre todo los dioses tutelares. Se elevan plegarias por el bienestar de la nación, de los ancianos y de toda la familia, para que las mujeres tengan hijos, para que los jóvenes se vean libres de enfermedades, para salvarse de los accidentes en la agricultura y en la casa, para tener un viaje sin complicaciones, para alcanzar éxito en el comercio o en los exámenes y para obtener cualquier favor en general. A falta de una liturgia escrita, pueden variar las palabras empleadas en estas oraciones, pero su sentido es siempre el mismo. Es raro encontrar una concepción mágica que insista en la necesidad de repetir literalmente una plegaria fija.

En el sacrificio se emplean varios elementos. Los más sencillos consisten en libaciones de agua, leche o alcohol, que se vierten en tierra en un santuario, una tumba o en el lugar donde se celebra un sacrificio más complicado. Se ofrecen cereales en señal de acción de gracias o para alejar un peligro. A los dioses y antepasados se ofrecen sobre todo las primicias antes de que nadie haya probado nada de la cosecha recién recogida. En ocasiones importantes se ofrecen sacrificios cruentos, y la víctima suele ser un pollo, una cabra, una oveja o un buey. Nunca han estado muy difundidos los sacrificios humanos, y en épocas antiguas eran prácticamente exclusivos de los funerales de personajes importantes, para que no les faltara compañía en el otro mundo, por lo que carecían de sentido verdaderamente religioso ni su finalidad era propiciar a un dios.

Se hacen sacrificios con motivo de una enfermedad, parto o esterilidad; en este último caso se trata de borrar un pecado o falta ritual. Los hay también en ceremonias familiares y para honrar o aplacar a los antepasados. También suele ofrecerse un gran sacrificio a intervalos

regulares, en una festividad anual o en ocasiones especiales de carestía, sequía o plagas. Muchos sacrificios tienen carácter preventivo, para alejar un peligro inminente o para evitar una calamidad, y a tal fin se solicita la ayuda de un espíritu. Los sacrificios pueden ser individuales o colectivos, para evitar el daño que amenaza a una persona o a toda una familia, así como en beneficio de toda la comunidad, tal como ocurre en tiempos de enfermedades epidémicas.

Tienen carácter sacramental las festividades de la vida familiar, los *rites de passage:* nacimiento, adolescencia, matrimonio y funerales. Se realizan principalmente en el hogar, y el oficiante es un anciano de la familia, no un sacerdote en un edificio público. Cuando la madre concibe y da a luz un hijo, se ofrecen sacrificios a los antepasados; ofician los padres y puede pedirse la asistencia de un adivino para que éste averigüe a qué divinidad habrá de rendir culto el niño. Al llegar a la adolescencia, niños y niñas toman parte en las ceremonias de iniciación; frecuentemente éstas se desarrollan dentro de «sociedades secretas», y su finalidad es hacer que los jóvenes entren a formar parte del grupo de los adultos e informarles de sus deberes sociales y de las costumbres ancestrales. No abundan mucho las ceremonias específicamente religiosas con motivo del matrimonio, pero en determinados plazos pueden hacerse ofrendas a los espíritus tutelares o a los antepasados. En los funerales se hacen ofrendas al espíritu del difunto y en algunas ocasiones hay un sacrificio final para purificarse de cualquier contaminación por contacto con la muerte y para poner término al luto.

Los sacramentos robustecen la comunión con los antepasados. Son oficiantes los jefes de los grupos familiares o los más ancianos. Los sacerdotes están adscritos a los templos de los dioses y se encargan de realizar los sacrificios en nombre de quienes acuden a consultar a la divinidad. Los adivinos pueden ser también sacerdotes y frecuentemente cumplen su servicio, en plena dedicación, de pronunciar oráculos en beneficio de personas y comunidades. Son personajes proféticos y actúan también como hacedores de lluvia y en otros menesteres oraculares; viven en contacto estrecho con la naturaleza y en ocasiones transmiten mensajes. Los médicos-hechiceros, que tan destacado lugar ocupan en las presentaciones populares de las costumbres africanas, son personajes públicos y respetados y también se relacionan con los oráculos y las ordalías. No son propiamente brujos, aunque se les pueden atribuir poderes sobrenaturales, pero su tarea consiste más bien en curar a quienes son víctimas de la brujería y poner coto a las actividades de otros individuos que son considerados verdaderos brujos. Los sacerdotes y los médicos-hechiceros pueden recurrir a los servicios de un medium, que declara en estado de trance cuál es la voluntad de los espíritus. También los sacerdotes pueden encargarse de esta tarea, pero en los cultos mejor organizados de Africa Occidental los sacerdotes no entran en trance, sino que interpretan y dirigen al medium que actúa a sus órdenes.

Tanto el culto religioso como los sacerdotes son distintos de la magia y de sus representantes. También el mago es una personalidad reconocida, encargado de preparar encantamientos protectores o dañinos, «medicinas», para individuos y comunidades. Se diferencia de los que practican la magia negra, los hechiceros, que trabajan en secreto, con intenciones antisociales, y son muy temidos.

2. *Etica*

Las enseñanzas éticas no están codificadas, ya que se ignora la escritura. Las virtudes y culpas morales varían mucho de un lugar a otro, pero se dan en todas partes. Son muy complicadas sobre todo las relacionadas con el matrimonio. Hay normas relativas a la afinidad y se prohíbe el matrimonio dentro de ciertos grados de parentesco. También hay prohibiciones sobre el incesto y el adulterio, pero está permitida en general la poligamia.

Ha de notarse la importancia que tienen Dios y el mundo de los espíritus en relación con la conducta humana. La moral no se basa únicamente en una convención, al margen de Dios y los antepasados. Quebrantar las costumbres y los mandamientos se considera pecado, pues hay una sanción divina contra los que hacen el mal. Cuando un individuo sufre algún mal se cree que ha cometido un pecado con el que ha ofendido a Dios y hay que hacer obras propiciatorias para obtener el remedio. Esto demuestra una vez más que Dios no es un *Deus remotus* que se retiró del mundo después de la creación. Es, en verdad, trascendente e inspira temor, pero al mismo tiempo está cerca de los hombres, conoce todo lo que hacen y les castiga por sus pecados. De este modo, la ley moral tiene un respaldo divino, y así lo da a entender el hecho de que Dios es considerado juez de los hombres después de la muerte, que les reparte premios y castigos según sus obras. El pecado es a la vez una mala acción deliberada y también el quebrantamiento de un tabú, consciente o inconscientemente. En cualquier caso ofende a Dios. Un pecador es un individuo impuro, y el sacrificio tiene por finalidad suprimir esa impureza y restaurar la plena comunión entre el hombre y Dios.

3. *Mito*

Hay infinidad de mitos africanos que, a falta de una doctrina consignada por escrito, sirven para darnos idea de las creencias religiosas y de las actitudes correspondientes, que no siempre se advierten con claridad mediante la sola observación exterior de los ritos. En muchos lugares de Africa se han recopilado los mitos en colecciones, aunque todavía hay pueblos cuya mitología apenas es conocida. Son notorias las influencias ajenas de Arabia y el mundo asiático en el Africa Oriental y los hamitas sudaneses, y de Europa a través de la colonización portuguesa, española, inglesa y francesa. En la actualidad, los mitos pueden incluir detalles modernos, como el de enviar una carta al cielo; en tiem-

pos antiguos hubiera sido un mensaje. Pero a pesar de los progresos de la alfabetización, los mitos siguen siendo muy populares y se narran a todos los niveles de la sociedad. Entre ellos hay fábulas animalísticas y tradiciones relativas a los héroes nacionales. Aquí, sin embargo, nos ocuparemos de los mitos religiosos.

El mito primordial es el de la creación del hombre y del mundo, del que la mayor parte de los pueblos tienen su propia versión. Los yoruba dicen que Dios envió un demiurgo a la tierra, que por entonces era una marisma pantanosa, con una bolsa que se halla entre los muslos del Todopoderoso. Cuando esta divinidad llegó aquí abajo, vació la tierra seca que contenía la bolsa; luego tomó un gallo y un pichón que se pusieron a escarbar encima hasta que todo se esparció y la tierra quedó cubierta de suelo firme. Entre los dogon se dice que Dios creó el sol y la luna como dos cuencos; el sol era de un blanco brillante y con anillos de cobre rojo, mientras que la luna llevaba anillos de cobre blanco. Para hacer las estrellas, tiró bolas de barro al espacio; también la tierra fue hecha de un montón de barro. Entre los fon se habla de una gran serpiente que recogió la tierra después de que Dios la hizo; esta misma serpiente sigue sosteniendo la tierra entre sus millares de anillos por arriba y por abajo. La serpiente trazó los cursos de los ríos y llevaba a Dios en sus fauces; donde se detenía, allí surgían las montañas.

Los gikuyu de Kenya dicen que Dios dividió el universo y creó una gran montaña para que le sirviera de lugar de descanso. Es la «montaña de resplandor», el Monte Kenya, donde mora Dios y hacia la que los hombres elevan sus manos en oración. Desde esta montaña mostró Dios a los padres de las distintas tribus los lugares de la tierra y les dio a elegir los instrumentos que habrían de servirles para sus futuras ocupaciones y refugios. Los luyia de Kenya dicen que Dios se hizo su morada en el cielo y que luego creó dos ayudantes para que le asistieran en el resto de sus trabajos. Se colocaron postes todo alrededor del cielo para sostenerlo, a semejanza de los altos postes que sostienen los techos de las grandes casas de los mismos luyia. Dios hizo el sol, pero se preguntó luego para quién habría de brillar, de manera que primero hizo al hombre y luego a la mujer como compañera del primero. Hizo luego un gallo rojo para que viviera en las nubes, y es el que produce al trueno al cacarear y el rayo al batir sus alas. Dios hizo también dos arcos iris; de ellos, el macho es más fino que la hembra, y cuando es el primero en aparecer, cesan las lluvias.

Entre los lurya se cuenta también un mito del sol y la luna. Dios hizo primero la luna, que era de mayor tamaño y más brillante que el sol, su hermano menor. El sol tuvo envidia y peleó con la luna, hasta que fue derribado y tuvo que pedir clemencia. Volvieron a luchar de nuevo y esta vez cayó en tierra la luna y se esparció todo alrededor. Dios ordenó a los hermanos que dejaran de luchar y dijo que a partir de entonces el sol brillaría más y daría su luz durante el día para los reyes y los jefes, mientras que la luna, con su empalidecido rostro,

iluminaría la noche para los ladrones y los hechiceros. El tema del hermano menor que suplanta al mayor está muy difundido en toda la mitología africana.

Otros mitos manifiestan que Dios proporcionó alimentos a los hombres, pero que éstos los malgastaron y llegaron a padecer hambre o que hubieron de averiguar, a costa de una penosa experiencia, qué tipo de alimento y de trabajo era el adecuado para cada clase de hombres: agricultores, cazadores y pescadores. El descubrimiento del fuego señala una etapa decisiva, y muchos relatos dicen que al principio no había fuego. El ciclo mitológico dogon habla del primer antepasado que robó un fragmento del sol a los espíritus Nummo, que eran hijos de Dios y de la tierra y trabajaban como herreros celestes. Los Nummos arrojaron contra el antepasado el trueno y el relámpago, pero él se deslizó con el fuego por un arco iris hasta la tierra, cayendo con tal fuerza que se rompió las piernas y los brazos, con lo que aparecieron las articulaciones en sus miembros, que antes eran torcidos. Un relato de los pigmeos dice que uno de sus antepasados se apoderó de un ascua de la aldea de Dios, pero Dios le persiguió y se la quitó. Entonces el pigmeo se hizo unas alas con plumas de pájaro y aprendió a volar. Robó otra vez el fuego de Dios y éste le dio caza en una persecución cósmica, pero el pigmeo logró escapar por fin. Entre tanto, la madre de Dios, que se había estado calentando en el fuego celeste, murió de frío al serle robado éste. Cuando Dios regresó y vio lo ocurrido, ordenó que, en castigo, también los hombres muriesen.

En los mitos aparece con frecuencia una familia al lado de Dios, lo que demuestra que en las creencias africanas Dios no es una fuerza cósmica, sino que posee personalidad, vida y conciencia, a semejanza del hombre. Se habla de Dios en términos antropomórficos, pero es significativo el hecho de que en la escultura africana, tan rica en representaciones de todo tipo, no hay ninguna imagen del Dios supremo, a pesar de que abundan las de otras divinidades menores.

Están muy difundidos los mitos sobre el alejamiento de Dios. En tiempos antiguos, Dios vivía en la tierra, entre los hombres, pero abandonó la tierra a causa de alguna torpeza de los hombres, concretamente, de una mujer. Los mende de Sierra Leona dicen que los hombres molestaban continuamente a Dios, de forma que él se marchó mientras los otros dormían, y cuando se despertaron, pudieron ver que se había esparcido por encima en todas direcciones. Pero Dios dio al hombre y a la mujer un ave a cada uno, para que le hicieran sacrificios en tiempos de necesidad. En Ghana y Nigeria se dice que los hombres tenían demasiadas confianzas con Dios, porque el cielo estaba situado justamente encima de sus cabezas. Los niños restregaban en el cielo sus manos manchadas de grasa después de las comidas, mientras que las mujeres arrancaban trozos de cielo para hacer su sopa; las mujeres golpeaban también el cielo al moler el grano con sus mazos, pero la cosa llegó al colmo cuando una de ellas golpeó al cielo en un ojo con un

poste muy largo, lo que le hizo alejarse mucho. Es significativo que los nuba y otros pueblos afines del Nilo superior, miles de kilómetros más lejos, cuentan otra historia parecida de unas mujeres que golpearon al cielo con sus cucharas de hacer gachas, hasta que el cielo se rompió en pedazos y hubo de alejarse. Un mito de Burundi, en Africa Central, dice que los hombres se confabularon para matar a Dios porque había nacido un niño lisiado, pero que Dios se enteró y se fue muy lejos.

En todos estos mitos, Dios se identifica prácticamente con el cielo; pero se trata de relatos explicativos, que pretenden explicar la lejanía de Dios en el cielo, que en otros muchos relatos aparece como el lugar de su morada, donde tiene casa y aldeas. Es frecuente el tema de una maroma o un hilo de araña que pende entre el cielo y la tierra. Muchos pueblos del centro y el sur de Africa, que dan a Dios el nombre de Mulungu, dicen que cuando se disponía a abandonar la tierra, pidió a una araña que le tejiera una cuerda, y que por ella subió Dios al cielo. Las grandes telas de araña que aparecen por las mañanas colgadas de los grandes árboles ofrecen una sencilla explicación sobre cómo trepar hacia el mundo superior. Pero en otros relatos se habla de una maroma que pende del cielo, por la que hombres y mujeres suben para pedir la ayuda de Dios en ocasiones excepcionalmente calamitosas. Aunque Dios es trascendente, hay medios de establecer una comunicación entre él y la tierra. Dios aparece también en otros mitos, como se verá en los relativos a la muerte y el hombre.

III. CONCEPTO DEL HOMBRE

1. *Creación*

Abundan los mitos en que se dice que el hombre fue creado por Dios o por los ayudantes de éste. Los yoruba dicen que una divinidad auxiliar hizo a los hombres con barro y que modeló sus rasgos, pero que sólo Dios fue capaz de infundir el aliento en aquellas figuras mudas. A pesar de los esfuerzos de la otra divinidad para averiguar cómo pudo hacerse tal cosa, siempre que se escondía para observar a Dios mientras éste llevaba a cabo su obra, se quedaba dormida, de forma que Dios puede seguir enviando todavía el aliento vital a los hombres. Ciertos mitos de los dogon cuentan que hombres y mujeres nacieron de la unión de Dios con la tierra, y que la pareja original engendró una serie de gemelos, cuatro varones y cuatro hembras, que fueron los antepasados de la tribu. Los dinka del Sudán dicen que el primer hombre y la primera mujer fueron hechos de barro y colocados en una olla, y que cuando ésta se abrió, aquellas criaturas crecieron y se hicieron grandes. Dios les daba un grano de trigo cada día, pero en cierta ocasión la mujer, más voraz, se puso a moler mayor cantidad de trigo e hirió con su mazo al cielo, que se retiró. Sus vecinos, los shilluk, narran otro mito en que, al principio, los hombres vivían con Dios en el cielo, pero ofendieron

a Dios al comer fruta que les hizo ponerse enfermos, y Dios los expulsó. A pesar de las semejanzas que presenta este mito con el relato del Génesis, aparece en pueblos que no parecen haber experimentado ninguna influencia musulmana o cristiana.

Los diversos mitos sobre los orígenes de la humanidad sugieren que ésta no procede del cielo, sino de la tierra. Los zulúes y los thonga, de Sudáfrica y Mozambique, solían decir que el primer hombre y la primera mujer procedían de una caña o un haz de cañas que reventó, y allí estaba la pareja. Los herero del Africa Sudoriental afirman que sus antepasados y ganados proceden de un árbol que aún existe en la maleza, aunque las ovejas y las cabras salieron de un hoyo que había en el suelo. Hay un relato de los pigmeos que relaciona los primeros hombres con el camaleón, un reptil que figura frecuentemente en los mitos africanos. El camaleón oyó un susurro en un árbol, como de pájaros que pían o agua que corre, cosa extraña, pues en aquel tiempo no había agua en la tierra. El camaleón hendió el árbol con un hacha y brotó un gran chorro de agua que inundó toda la tierra. También salieron del árbol el primer hombre y la primera mujer. Tenían la piel clara y fueron los progenitores de todos los demás hombres.

En Ghana hay mitos ashanti que cuentan cómo los primeros hombres salieron de unos hoyos que había en la tierra; en la noche de un lunes surgieron de la tierra siete hombres, algunas mujeres, un perro y un leopardo. Los hombres y las mujeres se asustaron al contemplar el aspecto de la tierra, que les resultaba extraño, pero su jefe extendió sus manos sobre ellos un martes y se les quitó el miedo. Pero el miércoles, cuando se hallaban construyendo sus casas, un gran árbol cayó sobre su jefe y lo mató. Luego salió el perro a buscar fuego y regresó trayéndolo. Parece que el Dios de la creación se juntó con aquella gente y tomó a uno de los hombres como ayudante. Todos los años se celebran en los bosques ceremonias en memoria de aquellos antepasados, cuyos nombres se pronuncian únicamente los lunes y los martes. El leopardo es animal sagrado para algunos clanes.

2. *Naturaleza*

La religión africana es optimista ante el mundo. A pesar de las calamidades que tanto abundan en la naturaleza y en la vida humana, no se piensa en renunciar al mundo y en entregarse a una vida ascética. El matrimonio y la familia son el destino adecuado al hombre; la mayor felicidad consiste en tener muchos hijos y bienes materiales. Se confía en que después de la muerte habrá un renacimiento en que el hombre retornará junto a los suyos y volverá a poseer sus antiguas propiedades, en que abandonará el frío mundo de las sombras para volver a la tierra caldeada por el sol. El mundo celeste en que reina Dios no es más que una versión más feliz de la vida actual sobre la tierra.

Numerosos mitos cuentan que los hombres y las mujeres desconocían al principio el proceso de la procreación. En el mito ashanti se dice

que la serpiente pitón, que no es venenosa, comunicó este conocimiento, en un simbolismo fálico. La serpiente roció al hombre y a la mujer con agua y les mandó que yacieran juntos. Nacieron los hijos y desde entonces algunos clanes consideran animal sagrado a la serpiente pitón; cuando encuentran uno de estos animales muerto, lo embadurnan de barro blanco y lo entierran casi con el mismo ceremonial que se aplica a los cuerpos humanos. Un relato pigmeo dice que Dios enseñó al primer pigmeo los misterios del nacimiento y que éste los comunicó a su hermano negro.

El hombre ha de poseer una naturaleza perfecta; cualquier defecto físico lo invalida para el desempeño de un cargo. Los niños que nacen con algún miembro físico de más son abandonados o no se les presta atención alguna, por miedo a la mala suerte que puedan acarrear. Los niños «nacidos para morir» son los que llegan después de que han muerto varios hermanos. Se supone que se trata del mismo niño que renace, y para probarlo se le hacen varias marcas en el cuerpo. Se rodea a estos niños de conjuros protectores y a veces se les imponen nombres despectivos, para sugerir al espíritu de la enfermedad que no merece la pena arrebatarlos. Los gemelos y los niños nacidos en un parto múltiple se consideran anormales, cuando no de naturaleza animal. En algunos lugares se abandona a los mellizos, mientras que en otros, por una inversión del tabú, reciben especiales honores y son destinados a ejercer cargos públicos. Entre las piezas más comunes y curiosas que adquieren los coleccionistas y los museos se cuentan las figuras de mellizos, pues mientras éstos viven son utilizadas diariamente. Hay un culto de los mellizos que consiste en colocar alimentos o bebidas en recipientes dobles de arcilla que se depositan a la puerta de la casa. Cuando uno de los gemelos muere, el otro lleva una imagen de madera que representa al otro sobre su ceñidor; cuando mueren los dos, la madre lleva sus efigies cosidas a su falda, una delante y otra detrás.

Aunque se consideran importantes el mundo material y la naturaleza física del hombre, en el pensamiento africano el hombre no es tan sólo un cuerpo, sino que posee además una o varias almas que actúan como principio vital. Las creencias relativas al alma varían mucho de un lugar a otro. Los fon de Dahomey hablan del espíritu *(se)* humano que es una parte de Dios (Mawu), el gran espíritu del mundo. Este espíritu es traído al niño recién nacido por la serpiente celeste; tiene carácter individual mientras vive el individuo, pero a su muerte se reabsorbe de nuevo en Dios. Las cualidades individuales, la personalidad, la fisonomía, el tono de la voz se deben a una facultad espiritual *(selidō)* que sirve de vehículo al destino de cada individuo y que no puede entrar en otro hombre. Está también la sombra *(ye)*, que se hace invisible al morir y abandonar el cuerpo, para renacer en una nueva vida y pasar a un niño al que comunica la semejanza con un antepasado. Una elaboración más sutil habla del alma *(joto)* del antepasado que advierte al hombre vivo que le representa. El alma renace siempre en el mismo

clan, ya que este sistema social fue establecido por Dios; los que mueren y los que se disponen a renacer aguardan en el cielo. Hay que mantener el culto ancestral porque asegura la continuidad de la familia, que se fortalece gracias al poder espiritual que le comunican los antepasados.

3. *Destino. Salvación*

Dios y las restantes divinidades poseen poderes sobrehumanos. Pueden ayudar al hombre o causarle daño, y tanto la felicidad como la desgracia se atribuyen a su intervención. Cuando el rayo hiere a un hombre, es obvio que se trataba de un pecador, y si en su vida no se pudo advertir nunca nada malo, es que era un pecador secreto. Si sobrevive a la desgracia, se ofrecen sacrificios para alejar de él toda impureza. La divinidad es inefable, pero también puede manifestarse benigna, perdonar al hombre y devolverle la felicidad.

Entre los yoruba hay una divinidad oracular que goza de gran popularidad, llamada Orun-mila, «el cielo conoce la salvación». Es un dios benéfico y salvador, que ayudó en la obra de la creación, restauró el mundo después de una inundación y pide cuentas a la muerte. Es invocado todos los días como el ser al que todos los hombres honran; su venida es causa de gozo y mueve a la acción de gracias. Por ser la divinidad del oráculo, se recurre a él siempre que se ha de tomar una decisión comunitaria importante, como ocurre con la elección de un nuevo jefe, o cuando los individuos están interesados en averiguar el porvenir.

El destino trágico de algunos individuos ha dado origen a ciertos mitos en que aquéllos aparecen pidiendo a Dios una explicación de las calamidades que llenan sus vidas. Digamos de paso que en estos relatos se da un margen de libertad y movimientos al individuo mayor del que cabría esperar en la sociedad tribal. Los ila de Zambia hablan de una anciana que perdió a toda su familia porque Dios (Leza), «el que acosa», le fue arrebatando uno por uno todos sus miembros. Cuando hubieron muerto todos sus parientes, sus hijos y hasta sus nietos, la mujer pensó que le tocaba ya el turno de seguirlos. Pero entonces empezó a rejuvenecerse, un fenómeno que algunos pudieron atribuir a la hechicería, logrado mediante el recurso de apoderarse de la sustancia anímica de algún pariente. La mujer resolvió usar sus nuevas energías para buscar a Dios y pedirle una explicación de tantas calamidades. Cortó los árboles más altos y los fue poniendo uno encima de otro para llegar al cielo, pero se cayeron todos. Entonces viajó por todas partes en busca del camino que lleva al cielo, en el punto en que se junta con la tierra en el horizonte. Nunca pudo llegar hasta allí, y conforme narraba su propia historia a las diversas tribus, todos le aseguraban que no es extraño el tener que sufrir, porque cuanto le había ocurrido no era ni más ni menos que la suerte de toda la humanidad, y que todo procedía de Dios. Entre los chaga de Kenya se narra un relato semejante acerca de un hombre cuyos hijos murieron y que decidió golpear a Dios. Pero cuando lo

encontró al despuntar el alba, vio detrás de él a sus hijos, más gloriosos que nunca lo hubieran sido en la tierra. Dios dijo al hombre que regresara a su casa, y más adelante le nacieron nuevos hijos.

4. *Escatología personal y general*

Está difundida en toda Africa la creencia en la vida más allá de la muerte, así como la idea de que la muerte es antinatural. Se afirma generalmente que la muerte era desconocida en los primeros tiempos, y que aún hoy la muerte sobreviene no como un desenlace natural de la vida, sino como consecuencia de la intervención maléfica de una persona o un poder malignos. En regiones muy separadas entre sí aparecen dos temas. Uno guarda semejanzas con el mito de la caja de Pandora, en que se quiere significar que se trata de un misterio oculto. Los lamba de Zambia afirman que el primer hombre envió a pedir a Dios algunas semillas, que fueron entregadas a sus mensajeros en pequeños paquetes, con instrucciones de que uno de ellos en particular no debía ser abierto. Pero los mensajeros sintieron curiosidad y abrieron el paquete, del que salió la muerte. Los kono de Sierra Leona dicen que Dios envió pieles nuevas para los hombres, y que las confió a un perro. Pero cuando iba de camino a la tierra, el perro dejó abandonado el bulto y se unió a una fiesta. Esplicó a sus compañeros que iba a llevar pieles nuevas a los hombres, pero cuando la serpiente lo oyó, salió deslizándose y robó las pieles, que repartió luego entre los de su familia. Desde entonces, las serpientes vienen cambiando de piel y son inmortales, mientras que los hombres han de morir, y por eso matan a las serpientes siempre que tienen ocasión.

En muchos mitos se habla del fracaso de los animales empleados como mensajeros. Los mende de Sierra Leona dicen que Dios envió a un perro para explicar a los hombres que no tendrían que morir y a un sapo con el recado de que tendrían que morir. El perro se paró en el camino para comer, pero el sapo continuó adelante y llegó primero para comunicar a los hombres el mensaje de muerte, que ya no pudo ser alterado. Un mito zulú dice que Dios envió un camaleón con el mensaje de que los hombres no iban a morir. Pero el camaleón marchaba con mucha lentitud y además se paró a comer en el camino. Entonces Dios envió un lagarto con el mensaje de que los hombres tendrían que morir, y éste llegó primero.

Desde Senegal hasta Malagasy se cuentan muchos mitos parecidos con gran variedad de argumentos y detalles, pero todos con el mismo tema de que la muerte entró en el mundo después de un tiempo en que no existió. Siempre se da la creencia en una vida más allá de la muerte pero unas veces se sitúa en un lugar celeste y otras en el mundo subterráneo. Apenas hay creencias relacionadas con una escatología general o con el fin del mundo, pero aparece la creencia en un juicio personal después de la muerte. La reencarnación, del alma entera o de una parte de ella, es creencia difundida en algunas regiones, pero donde no

dan especulaciones acerca de su duración suele afirmarse que se produce sólo diez o doce veces en la misma familia.

Los mitos africanos sobre la creación y la muerte ofrecen muchas semejanzas, que son tan importantes como sus diferencias. Como reacción frente a los primeros intentos de reducir toda esta variedad a la uniformidad, hoy es frecuente opinar, contra Frazer y sus discípulos, que todos los mitos, las creencias y hasta las formas del arte en Africa difieren totalmente entre sí y tienen un carácter estrechamente tribal. Pero no todas las tribus africanas vivieron aisladas unas de otras en el pasado. Se produjeron numerosas migraciones y hubo grandes imperios negros, mientras que los contactos con Europa datan de hace quinientos años y de mucho antes los mantenidos con gentes asiáticas en la costa oriental.

No es mucho lo que podemos decir acerca de las religiones de Africa en el pasado. Todo el material de que hoy disponemos empezó a recogerse hace quinientos años. La historia de las religiones, como alguien ha dicho, es la historia del estudio de las religiones, ya que no disponemos de documentos escritos antiguos. Pero los mitos nos han conservado muchos temas antiguos, y nos revelan unas actitudes vitales, unas ideas acerca del hombre, de la eternidad y de Dios que poseen un denso significado.

En tiempos modernos, nuevas religiones universales e históricas, el cristianismo y el Islam, han hecho incursiones en Africa. Se estima que el número de cristianos en toda Africa no era mayor de diez millones en 1900, pero hoy sube a más de sesenta millones. El número de musulmanes al sur del Sahara es por lo menos igual, y ambas religiones se difunden rápidamente a causa de la decadencia en que ha entrado la antigua religión tradicional bajo la presión de la época moderna. Pero las viejas creencias y actitudes se mantienen no sólo entre los millones que aún observan la religión antigua, sino que también hacen sentir su influjo en los conversos de los nuevos credos, como se advierte en sus actitudes ante la vida y ante la muerte.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker* (1936).
G. Dieterlen, *Notes sur la Religion Bambara* (1951).
E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion* (1956).
D. Forde (ed.), *African Worlds* (1954).
M. Griaule, *Dieu d'Eau* (1948).
E. B. Idowu, *Olódumarè, God in Yoruba Belief* (1962).
G. Lienhardt, *Divinity and Experience* (1961).
S. F. Nadel, *Nupe Religion* (1954).
E. G. Parrinder, *African Traditional Religion* (1954).
— *African Mythology* (1968).
R. S. Rattray, *Ashanti* (1923).
J. Rouch, *La Religion et la Magie Songhay* (1960).
I. Schapera, *The Khoisan Peoples of South Africa* (1930).
P. Schebesta, *Les Pygmées du Congo Belge* (1952).
E. W. Smith y E. G. Parrinder (eds.), *African Ideas of God* (³1967).
D. Zahan (ed.), *Réincarnation et vie mystique en Afrique noire* (1965).

II

A. CLOSS

Graz, Austria

ASIA CENTRAL Y DEL NORTE

Las fuentes para obtener datos sobre la religión de los pueblos sin escritura son la etnología prehistórica y la etnología histórica en cuanto que estudian su cultura. J. Maringer [11] estudió, dentro de la primera disciplina, la situación primitiva en la Eurasia septentrional, mientras que K. Jettmar se ocupó de este mismo análisis en relación con Siberia (RNA 307-36), los pueblos de las estepas [8] y los altaicos [6]; Maringer estudió igualmente las poblaciones de Mongolia [10].

En cuanto a la segunda disciplina, J. Haekel (AV 1 [1946] 131-42) analizó la religión de los obugros (cf. RNA 331ss) y, en el segundo Simposio austríaco de Antropología, celebrado en Wartenstein (Horn [1961] 211ss), la de los ketas, llegados del norte de China a la zona central del río Yenisei. La expansión de los criadores de animales de gran talla, inicialmente renos, es decir, los samoyedos prefineses procedentes del área de Sayan, son objeto de estudio por parte de W. Schmidt (III, 340ss), así como los movimientos posteriores de los tunguses (*Schm* XI, 679-82) desde su asentamiento original a ambos lados del Lago Baykal (Jettmar, WBKL 9 [1952] 484-511) y, finalmente, de los criadores de caballos y ganado vacuno turcos, los yacutos (W. Schmidt, XI, 3-5). Las distintas fases de la evolución de los fineses, que se establecieron en las zonas comprendidas entre el río Kama superior y los Urales, su paso a la vida agrícola dentro del grupo permiano y sus avances a lo largo del río Volga los estudió I. Paulson (RNA 148-57). También se ha interesado por estos temas Jettmar (RNA 311, 313-20).

Es muy probable que, en conexión con los uralianos, los yukagires presamoyédicos adoptaran concepciones y costumbres relativamente más antiguas, y lo mismo harían, entre los paleoasiáticos, los koryakos. El tipo de primitiva civilización de cazadores, con su correspondiente religiosidad comunitaria, que A. Friedrich (RNA 140) sitúa en los comienzos, no se desarrolló, según Jettmar (RNA 347), hasta época posterior, mediante una asimilación secundaria de depredadores, *Wildbeuter*, y cazadores que tenían originalmente diversos mitos y ritos y que, partiendo de la zona occidental del río Ob, siguieron la retirada de los hielos y, al este de la zona de los hielos, se adelantaron hacia el Artico, zona en que se afirma que, a lo largo del Estrecho de Bering, se desarrollaron los esquimales (RNA 345), de los que han sobrevivido tres grupos en el Extremo Oriente asiático.

Tomando como punto de partida estos datos etno-históricos, nos es posible determinar las relaciones cronológicas de las religiones tribales, así como la aparición de las «primitivas» formas comunitarias de la piedad y su desarrollo.

I. PECULIARIDADES REGIONALES EN LAS CATEGORIAS ETNOLOGICAS DE LA RELIGION

Ante todo hemos de referirnos al tipo extático de estas categorías, el chamanismo. H. Findeisen (RNA 140), apoyándose en la más antigua literatura rusa, nos ha ofrecido una completa descripción de este fenómeno en la zona que estudiamos; sus rastros en la arqueología han sido analizados por K. Jettmar (RNA 318, 340; además, 320, 323, 328, 333, 339, 342, 350). Ya en 1797, el primer profesor universitario de ciencia de las religiones, C. W. Flügge, describía en su cátedra de Gotinga el chamanismo como el rasgo más sobresaliente del paganismo de lapones y fineses, después de que J. G. Georgi aportara la noticia genérica de su existencia en su obra *Beschreibung aller Nationen des russischen Reiches* (1771). Lo cierto es, sin embargo, que entre los fineses hay menos rastros chamanistas, a pesar de que, conforme a las concepciones tradicionales, hubiera sido de esperar una situación completamente distinta, dado el carácter agrícola de la civilización finesa. M. Eliade [2], en su descripción general de este fenómeno, no alude a este hecho al señalar las peculiaridades que se dan en los diversos grupos nacionales. Los obugros *(loc. cit.,* 213-18), sin embargo, y especialmente los húngaros (J. Fakezas [21]) tienen mucho que ver con él. La hipótesis de que el épico Vainemoinen finés (M. Haavio [4]), que descendió al mundo inferior, era un típico chamán sólo cuenta con el apoyo de las estrechas relaciones lingüísticas de los fineses con los samoyedos, cuyo chamanismo describió M. Eliade *(loc. cit.,* 213-20); sin embargo, el chamanismo finés está más cerca del de los lapones (RNA 297-99), con el que ofrece numerosos puntos de contacto, por ejemplo, el uso de cánticos para atraer a los espíritus y la marcada preferencia por la predicción del destino. A. F. Puukko [18] pretende que entre los fino-ugros se da un «profetismo» extático con base en el chamanismo.

Por otro lado tenemos el chamanismo, muy diferente, de los esquimales (RNA 397-405), en que, por ejemplo, se provoca el éxtasis mediante el recurso de frotar una piedra contra una roca siguiendo la dirección de la órbita del sol *(loc. cit.,* 400). El chamanismo yugárico muestra mayor semejanza con el de los samoyedos (M. Eliade, *loc. cit.,* 236-40); sus rasgos más notables son su preocupación primordial por las necesidades de la caza; la invocación de espíritus asistentes, que se conciben en figura animalística, mediante el recurso de imitar el grito de las correspondientes especies. El momento culminante es un rapto hacia el «dueño de los animales». También recurre a la predicción del

destino *(loc. cit.*, 239). En el chamanismo de los koryakos apenas hallaremos rasgos de especial interés.

En cuanto al sur de Siberia y a las estepas, entre los altaicos y los mongoles, así como entre los tunguses y ketas, hallamos formas más llamativas, incluyendo el fanatismo (RNA 440, 461), que Paulson (RNA 129ss) atribuye a las tribus pretunguses y preyakutas, así como la indumentaria chamánica (Findeisen, 30-86), el tambor chamánico y los tatuajes que, por razones desconocidas, son muy semejantes a los de Laponia y Minusinsk (Findeisen, 156-60).

El chamanismo de todo este continente muestra con mayor claridad que en ninguna otra zona que el rasgo característico del éxtasis chamánico es su deseo de establecer una comunicación con los espíritus, para lo que se suele requerir la asistencia de ciertos espíritus con figura animalística. Otros rasgos importantes de este fenómeno, relativamente muy difundido en nuestra área, son el predominio del chamanismo llamado «extra-vagante» sobre el de «posesión» (J. Maringer [10]) y la relativa importancia de la orientación celeste (chamanismo blanco), que entre los altai culmina en la ofrenda del alma de un animal a un dios supremo del «mundo superior» *(Schm* IX, 278-306) en comparación con el chamanismo que D. Banzarow llamó «negro» en 1846, orientado hacia el mundo inferior. Para hacer su ofrenda, el chamanismo blanco adopta el recurso de ascender por una escala hasta el mundo superior, y lo mismo hace el chamanismo negro con una escala equivalente que lleva al mundo inferior. En ambos casos se da una conexión con el mítico árbol chamánico, que a veces se imagina en posición invertida (Kazarow) y al que los dolganes llaman *turu* (Findeisen, 112, 119); una variedad terrena del árbol—un abedul—se alza frente a la casa del chamán y es objeto de gran temor *(loc. cit.*, 105). Por otra parte, en la indumentaria chamánica pueden verse rastros de una concepción referente al paralelismo entre microcosmos y macrocosmos. También son típicos los cantos destinados a atraer a los espíritus, el uso de un bastón (incluso anterior al tambor; cf. Findeisen, 149), los combates de los chamanes y la estrecha vinculación entre las profesiones de herrero y de chamán (Findeisen, 94-97). Uno de estos herreros-chamanes fue Ghengis-Khan, cuyo antepasado Bodontshar procreó con un halcón hembra. Otra peculiaridad es la coexistencia de un chamanismo del pájaro y un chamanismo del esqueleto. Este último está relacionado con el principal rito de los primitivos cazadores, consistente en depositar juntos los huesos de un animal para facilitar de este modo su resurrección (H. Nachtigall, ZE 77 [1952] 188ss), en que se simbolizan la muerte y resurrección del chamán (Lehtisalo, T [1937]). El chamanismo del pájaro, por su parte, se funda en la asistencia de espíritus con figura animalística y en el rapto mágico.

Según L. Vajda (UAJB 31 [1959]), todos estos elementos se combinaron, a lo largo de un proceso de integración, durante la Edad del Bronce. El fenómeno básico—el éxtasis durante el contacto con los espí-

ritus—es, sin embargo, anterior en todos los casos; inicialmente no estaba relacionado propiamente con los espíritus de los muertos, sino más bien con los de las especies animales, con vistas a ganarse el favor de éstos en relación con la caza y la pesca. Esto, sin embargo, no justifica la hipótesis de que el chamanismo, cuyas raíces están en el modo de vida de los cazadores, fuese *la* religión de los primitivos cazadores como tales. Tampoco acertaba Georgi al pretender que el chamanismo era una religión en sí mismo. Los defensores de esta opinión en nuestros días exageran los datos ciertos (E. Stiglmayr, Eth [1962]). Cada vez que se produce una nueva aportación de datos relativos a una tribu, resulta que el chamanismo, incluso en Siberia, está relacionado con tendencias y concepciones que no tienen en él sus raíces. También se sale de la realidad la pretensión de que el chamanismo ha adoptado entre los buriatos los rasgos de una religión de salvación (Findeisen, 15); aquí el factor de salvación no aparece en el trasfondo hasta que es introducido a partir del budismo.

Con respecto a las referencias animalísticas que establece el chamanismo, parece que son originarias de esta área, pero se incluye también el oso (Findeisen, 22-25); según K. Narr (S 10 [1959]), esta última relación se remontaría nada menos que a la era paleolítica. Sin embargo, sólo en raras ocasiones se da una relación ideológica o una afinidad primitiva entre grupos humanos y especies animales (totemismo en su verdadero sentido); las tendencias chamánicas, tanto en este punto como en lo relativo a la ideología teriomórfica (Alföldi [1]), tienen sus raíces en la categoría genérica del animalismo. Sin negar en absoluto la presencia del totemismo en las áreas descritas de Siberia, o incluso entre los turco-mongoles, Jettmar rechaza como erróneas las ideas de Radonika y la opinión, aún más enérgica, de Anisimow en el sentido de que el totemismo se remonta a los comienzos de una evolución religiosa en este continente y sobre todo a la aparición del chamanismo (RNA 112).

Por otra parte, la estrecha relación del chamanismo con la religión (K 1 [1960] 29-38), en cuanto que se opondría a la verdadera magia antidivina en que piensa W. Schmidt, no queda abolida por el hecho de que los diversos espíritus sean obligados a obedecer al chamán, tal como nos refieren los diversos relatos chamánicos recogidos por Ksenofontow y Budruss. Esta fuerza es administrada en provecho de las almas de los muertos y en contra de los espíritus que han tomado posesión de ellas, así como contra los demonios de la enfermedad; todo ello se realiza con sentido institucional y al servicio de la religión. Los espíritus asistentes, por otra parte, entre los que los esquimales veneran al Tornasuk que respalda a todos los chamanes (E. Holtved, *Studies*, 16, 28ss [21]), al igual que en el caso de otros seres superiores, eran invocados más bien que forzados.

Los espíritus de las especies animales y los espíritus guardianes de éstas, que se suponían existir en gran número y variedades en estas áreas, sobre todo entre las tribus que aún no habían alcanzado la etapa de la cría de animales, pero también entre los yakutos, no pueden ser considerados como dioses con figura animal, ni siquiera cuando ostentan la categoría de señores (A. Hultkrantz, RNA 412) y dueños de los animales, ya que sus poderes no se extienden sobre las personas, sino únicamente sobre los animales, y únicamente en algunas de sus especies. Si bien su benevolencia o su desagrado repercuten en los resultados de la caza, en realidad no son dioses de la caza.

Sólo podrían considerarse tales los «dueños de todos los animales», seres superiores de figura antropomórfica, tales como el Picvucin de los koryakos o el Chukchi y el dios Kalgama de los tunguses. Picvucin se concibe incluso como un pastor que guía sus rebaños desde la estrella polar *(loc. cit.*, 70), rasgo que lo relaciona con los dioses uránicos. Sin embargo, en su condición de amo de la caza y dador del alimento desde el cielo, es superado, en cuanto a cualidades divinas, por el Mayin de los tunguses. El Ilibem-Berti de los samoyedos no llega del todo a semejante altura; cuida sus rebaños de renos en la península de Yamal, pero, aparte de esto, vive en la selva *(loc. cit.*, 89). No puede ser descrito simplemente porque algunos nativos lo comparen con el dios celeste Num como una hipóstasis de un dios del cielo, como ha tratado de hacer W. Schmidt, pues otros lo niegan y no hay pruebas suficientes de que esta figura posea la condición capital de dios celeste que justificaría tal concepción. Ni siquiera hay pruebas de que haya sido considerado habitante de una llanura celeste.

Sin embargo, está más cerca de las divinidades de la caza que otros muchos seres de semejanza divina, tales como los señores de las áreas territoriales de la tierra, las aguas corrientes y el mar, que ya eran conocidos de los yukagires, anteriores, por lo que respecta al lenguaje, a los samoyedos. En muchos casos son seres masculinos, como el *künc*, el espíritu de la tierra de los ketas. Las variantes femeninas se dan sobre todo entre las tribus agrícolas, pero también los tunguses tienen su señora de la tierra, llamada *dunne mulum*. Señores del agua son: el *ütkyllos* de los samoyedos; el *Jenkvort* (señor del agua) de los ugros; el señor de los mares, *anquaken-etin (etin* = dueño), de los koryakos y *Keretkun* de los chukchi, que tiene su equivalente en el *kacak* de los esquimales *(loc. cit.*, 72). Hay también numerosos dioses del agua que gobiernan a los peces. Entre las tribus finlandesas (Holmberg; cf. HARVA, RNA 140), pero también entre los karagasses, los buriatos y los yakutos, estos dioses no tienen sólo la función de dadores de pescado; los yakutos conocen incluso un toro del agua, *ogusa* (RNA 404). Los señores de la selva, que están subordinados a los señores de la tierra, por otra parte, se asemejan más a los dioses de la caza, como el Pargä

de los samoyedos, Tapio, el dueño de la selva entre los fineses-karelios orientales y el Hissii de los fineses occidentales. Los gilyakos tienen a Rai-ya por señor de las montañas y de la taiga, al que se atribuyen los rasgos de un señor de los animales y un dios de la caza, semejante al Hinkon de los tunguses del Yenisei.

El antes mencionado Num de los samoyedos, venerado como dios del cielo por los nativos, es invocado también para pedir éxito en la caza. Los tunguses también recurren a su dios del cielo Mayin para que les ayude en la caza, pero como una más entre las cosas que solicitan de él; nada de esto piden a Buga, el «dios del mundo» (RNA 40). Sería erróneo no ver en Buga nada más que una personificación del mundo, ya que se le atribuyen actos de creación, tales como la de la estrella polar y el haber erigido la columna del mundo *(Schm* X, 529). Tampoco debe ser imaginado como representante de la columna que sostiene el mundo y su base. Quizá pudiera ligarse esta concepción con el nombre de Tuntu, venerado entre los ainus (RNA 52ss) como un dios supremo. La función de un dios incluye en todas partes la preservación y el gobierno del universo, como ocurre en el caso de Turu, según las creencias de los tunguses (RNA 38), aunque no puede decirse que sea la personificación de aquél. Sin embargo, en su caso no puede afirmarse que la relación con el mundo no es uno más entre otros aspectos que le caracterizan, como ocurre con el Naininen de los koryakos (RNA 48). La relación con el mundo es más importante en el caso del Radien de los lapones (RNA 295) y en el de los seres superiores de los obugros; Paulson (RNA 142) ha reconocido la existencia de esta relación y considera a estas divinidades como «dioses del mundo». Quizá este apelativo corresponda mejor que a ninguno al Num-turem de los wogules, ya que los dos términos *num* y *tur*—originarios posiblemente del sustrato samoyédico—están relacionados entre sí. En cuanto al dios Ilmarinen de los fineses, la relación con el mundo está acompañada de ciertas conexiones atmosféricas, como ocurre también con el dios Pon de los yugakires. En el área finesa son especialmente frecuentes las personificaciones de los fenómenos atmosféricos, como el viento, el trueno y el rayo. Los lapones conocen un hombre del viento, Bieggolmai, y un dios de la tormenta, Tiermes, así como un dios del rayo, Ukko, que también es conocido de los estonianos, para los que el relámpago es una divinidad llamada Pikne. Entre los altai, el relámpago no está personificado; es la flecha del dios del cielo (RNA 236).

Las personificaciones del cielo diurno, semejantes a los grandes dioses indo-germánicos de la luz, son las que ocupan la posición suprema. Son veneradas incluso cuando reciben culto también las grandes luminarias, el sol, la luna y las estrellas, como ocurría, por ejemplo, entre los koryakos, que tenían, junto al ya mencionado Pon, sin culto, y su propio dios del sol, Pugu, que era venerado además como señor de la moral *(loc. cit.,* 47), un dios celeste, Kuju, al que veneraban con sus oraciones. La misma luz aparece en la figura de Memdeye-Ecie, el padre

del fuego en las creencias populares de los yugakires, personificación del fuego celeste que se tenía por un ser vivo, del que reciben su brillo las auroras boreales *(loc. cit.*, 47). Las auroras boreales, por otra parte, no están personificadas; los esquimales ven en ellas las antorchas que portan los cortejos de las almas, mientras que los estonianos las identifican con la sangre de los guerreros caídos.

Esta relación con la luz se acentúa en el caso de los dioses que se creen morar o estar personificados en el cielo, especialmente los de los fineses, pero también los de los ugrios, mientras que los ostiakos llaman a su dios supremo *Saenki-turen*, que significa el turen brillante y luminoso. Del mismo modo, la expresión **jumala*, en que se basa el nombre del dios del cielo de los fineses orientales, significa algo parecido a «reflejo brillante» *(loc. cit.*, 230). Resulta, sin embargo, difícil de explicar la derivación del nombre Jumo, el dios de los cheremisses, a partir de los nombres indo-europeos del cielo, como hace H. Paasonen (RNA 216). También resulta igualmente discutible si la expresión de los ugrios para designar el cielo, es decir, *turen*, que parece equivalente del término lapón *tiermes*, se remonta a un influjo turco-tartárico *(loc. cit.*, 212). El término *tengere*, del que se supone haber influido en aquél, es usado también por los turco-mongoles (J. S. Roux [19]). Estas tribus, caracterizadas por su fuerte dinamismo, lo usan para describir al dios representado por la bóveda del cielo. Vambery pretendía establecer una conexión entre este nombre y el de Tan, que significa luz *(Schm* X, 129-31), pero esto no está probado.

Los rasgos de la figura paterna, tan íntimamente unidos a los dioses indoeuropeos del cielo, no están muy marcados en este otro ambiente, aunque los yakutos occidentales llaman «padre bueno» a su dios supremo, mientras que los yakutos orientales dicen del suyo que es un «padre sabio» *(Schm* XI, 38ss).

En este ámbito hay otros dioses sin especiales vinculaciones a la luz, como el Num de los samoyedos, al que se hacen sacrificios de renos *(loc. cit.*, 57), y el Es, carente de culto *(los cit.*, 41ss), de los ketas, así como el Gicholan de los koryakos, que significa «amo en lo alto» (RNA 48), el Pase-kamui de los ainu *(loc. cit.*, 51), cuya conexión con Tuntu, es decir, la columna del mundo, no está en absoluto clara, y, finalmente, el dios sumo de los esquimales, Sila.

Sólo una vaga semejanza puede advertirse entre los numerosos «hijos de Dios», de la categoría de los «Burkans» (la primera parte de esta expresión se remonta a Buda), y los Dioscuros indoeuropeos. Así ocurre con la figura del héroe jinete de los buriatos, Solbon *(Schm* X, 266ss), relacionado con la estrella de la mañana y de la tarde (RA 198ss). Pero a su lado no aparece un hermano gemelo, sino un servidor, Dogedei. Hay además los hermanos con semejanza divina, como se advierte en el contraste entre luna llena y luna nueva *(Schm* IX, 266ss), sin semejanza con los Ašvins.

Los fineses agricultores imaginan que su dios celeste forma un ma-

trimonio sagrado con la «madre de la tierra» (RNA 238). En cuanto a la diosa de la tierra de los mongoles, Otygen, y su dios supremo Tengri, no hay pruebas de que constituyan también un matrimonio sagrado. La elección de un novio humano para la madre de la tierra entre los chuwashes turquizados (de origen finés) difícilmente podría considerarse como una repetición de un matrimonio sagrado con un dios del cielo.

Entre los turco-mongoles aparece una divinidad de la tierra en el grupo de los Jersub, que significa espíritus de la tierra y del agua, pero sólo ocasionalmente como dioses del mundo subterráneo. La diosa de la tierra y de la muerte entre los ketas, Hosadam, vive en una isla muerta cerca de la desembocadura del río Yenisei (RNA 44ss), mientras que la diosa de los esquimales, Sedna, vive en el fondo del mar. A. v. Gabain se opone decididamente al punto de vista de W. Schmidt, para quien las tribus turcas tienen su propia religión del dios de la tierra, así como una religión propia de los dioses celestes (*Schm* IX, 172ss). La figura de Ngaa entre los samoyedos (*Schm* X, 667), así como la del malicioso, «negro» y demonizado Khan Erlik entre los altaicos, al que se considera señor de los malos espíritus llamados *körmös*, son interpretadas por W. Schmidt como personificaciones de la luna nueva por oposición al dios Ülgän, figurado en la luna llena, que está próximo a Tengri (*Schm* IX, 446ss). La relación genética de este dios Ülgän que vive en el este (*Schm* IX, 337) con el Tengri universalmente uránico es oscura. El Tengri de los buriatos se manifiesta en noventa y nueve hipóstasis.

La diosa tribal de los altaicos, Ummai (*Schm* IX, 875), y la diosa de la primavera de los ketas, Tomam, no aparecen en la «teoría de la vida de una civilización primitiva (de plantadores)» de Jensen. Este autor afirma que la diosa Sedna de los esquimales y la doncella de cuyos dedos cortados se suponen proceder los animales marinos «solo con reservas» y «vistas desde fuera» pueden tomarse como «semidiosas». Los chuwashes, prosigue, tenían la figura aislada de un antepasado muerto violentamente, de cuyas cenizas brota un árbol (A 62 [1967]), pero no se le tributa culto, como ocurre también en el caso del héroe épico de los fineses Lemminkainen (Haavio [14]). De su cuerpo muerto no brota nada que esté vivo o sirva para nutrir, y en esto se asemeja al tipo de Balder y, en este sentido, al de Osiris (K 7 [1965] 226), pero nada tiene que ver con los semidioses. Tampoco es posible advertir que tenga raíces en el mito finés original.

III. MITO

Los análisis de las mitologías de fineses y siberianos por Holmberg, de los húngaros por Katona, Kandra, Ipolyi, Solymossy, Roheim y Berse-Nagy, de los yurak-samoyedos por Lehtisalo, de los lapones por Quigstad y Reuterskjöld, de los esquimales por Rasmussen, de los tártaros kazakhstanes por Koblov, y de la cosmología de los altaicos

por Landysev no se atienen estrictamente al criterio de las «tradiciones cultuales». Un artículo de Chudjakow (G 44 [1883]) estudia los temas de los altaicos, que tienen pocos mitos, pero en cambio poseen una copiosa poesía épica. El mismo Findeisen clasifica el tema de las mujeres-cisnes, que aparece en el «área mongólica», entre los relatos fantásticos (260), aunque habitualmente se refiere a un mito animalístico en el chamanismo. De suma importancia religiosa son, aun careciendo de toda historia cultual, las tradiciones relativas a dioses y seres supremos, y, en este sentido, a la estructura del mundo, ya que éste aparece como morada o como creación de aquéllos.

El dios del cielo también sirvió de tema a la fantasía mítica, originalmente en el sentido de que se le atribuye una familia. En un canto de los irtyshostiacos se alude a las siete hijas de un dios del cielo; también se habla de un hijo en un relato fantástico (Karjalainen, FFC 44 [1922] 266). El dios celeste de los tunguses manchurianos, Apaki-Enduri, tiene siete hijas, mientras que al ser supremo de los buriatos, Esege Malan, se atribuyen una esposa, hijos e hijas. También el ser lunar-mitológico de los ketas, Jedai *(Schm* IX, 539), se supone acompañado de una gran familia, lo mismo que el dios lunar de los altaicos, Ülgän, y su contrapartida del mundo inferior, Erlik. Los dioses celestes están relacionados con los héroes en el culto de éstos últimos entre los ugrios (RNA 333), así como en las costumbres de los tártaros abakanes *(Schm* IX, 731ss). En los mitos solares de los yukagires puede advertirse una estrecha relación entre la esfera solar y los cazadores y guerreros. El sol y la luna son los ojos del dios supremo de los buriatos, Esege-Malan (Schm X, 456).

Los esquimales occidentales consideran a la luna como su dios supremo y en cuanto tal le rinden culto (RNA 379). En todo el ámbito esquimal se cuentan numerosos relatos acerca del sol y la luna como hermana y hermano, pero pocos de ellos tienen alcance religioso, si bien parece que ejercieron algún influjo en el ritual, ya que en ellos se basa la fiesta de la extinción del fuego (Fiesta de la Lámpara, RNA370).,

Los buriatos tienen una narración en que se cuenta cómo un erizo explicó al ser supremo la manera de conseguir que el sol y la luna volvieran a ocupar sus respectivos lugares después de que los dos cuerpos celestes se marcharon sin cuidado alguno *(Schm* X, 345). Entre los mongoles se narra la historia de que en otros tiempos había varios soles, algunos de los cuales habían sido derribados o puestos en prisión a causa de que habían provocado daños con su calor (RA 180). Los chamanes llevan dos espejos de metal, que representan el sol y la luna, en sus cestos; creen además que ambos cuerpos celestes son realmente dos espejos. Entre los kachintsen, por ejemplo *(Schm* IX, 632ss), se relaciona el pecho de una liebre con un padre tribal lunar.

Resulta difícil de determinar el origen del tema, que se encuentra entre los kalmucos, de que el mundo fue creado a partir del cuerpo de un gigante (RA 110). En general, los mitos sobre los orígenes y la crea-

ción del mundo, tanto en el norte como en el centro de Asia, no se refieren al universo astral, sino más bien a la tierra y a la corriente vital representada en el árbol de la vida (Holmberg). Del Esege de los buriatos se dice que creó el sol y la luna de un puñado de tierra. En los rasgos esenciales que presenta la imagen del mundo en estas tribus pueden advertirse otras conexiones mitológicas, como la división del mundo superior y del inferior en siete niveles y más tarde en nueve, aparte de los temas del árbol y de la columna del mundo (*Schm* IX, 96ss). Esta división estuvo precedida por otra más simple, tripartita, en cielo, tierra y mundo inferior, que todavía está vigente entre los ketas. Los altaicos creen en un lago de leche que se sitúa en el centro de la estructura gradual del cielo.

Según la tradición de los wogules y los itelmes, la tierra fue hecha descender desde lo alto (RNA 35); según los ketas, lo hizo Es (*Schm* XI, 485). Según otras tradiciones, casi siempre aparece emergiendo del fondo del mar por la intervención de diversos animales (para Emasia, cf. L. Walk, Magw 63 [1933] 60-76; para una comparación universal, cf. W. Schmidt, «Studia Instit. Anthropos.» 20 [1964]). La creación y consolidación del mundo se lleva a cabo normalmente en presencia de un enemigo. En raras ocasiones, un ser astuto y artero actúa como creador, como el semidiós cultural Rabe (RNA 369) en el norte de Alaska y en Asia Nororiental, al que se ofrece un culto sacrificial, o como el chamán original de los ketas, Doh, que arrebata las almas de la diosa tierra Hosadam (*Schm* XI, 510ss). De él se dice que volaba por encima del mar primordial junto con los pájaros buceadores y que dirigió la operación de sacar a flote la tierra. El cuervo, héroe cultural de los esquimales de Alaska, posee más bien los rasgos propios de un salvador, pues se le presenta como el que lleva la luz al otro mundo y lo pone en orden (RNA 277).

En cuanto a otros temas mitológicos que aparecen en conexión con la leyenda de la creación, merece la pena señalar el del mamut celeste entre los wogules (Karjalainen, FFC 8, 41, 16) y la creencia, difundida entre tunguses y samoyedos, en que el mundo fue formado en tiempos prehistóricos con «cuernos» de mamut (RNA 35). La concepción difundida entre los tunguses de que dos serpientes sujetan la tierra en el océano tiene su origen en una influencia meridional (RNA 38 y 315). La misma explicación tiene la idea que aparece aisladamente, por ejemplo, entre los tunguses, de una conflagración final (*Schm* X, 530, 557), así como la idea que tienen los tártaros altaicos de cómo será el fin del mundo (*Schm* IX, 281).

En cuanto a la ética, la pretensión de que las excelentes cualidades que poseen los esquimales—habilidad en sus tareas, valor y perseverancia, tacto y generosidad—están determinadas por la religión cuenta con cierta oposición por parte de quienes ven únicamente en sus prácticas rituales el resultado directo de sus ideas acerca de los seres superiores en que creen (RNA 372). Según W. Radcloff, la justicia no existe

en el mundo del chamanismo, ya que no sólo los dioses de las tinieblas, sino también los de la luz se comportan en muchas ocasiones sin sujeción alguna a los principios éticos. A. v. Gabain llega a hablar incluso del carácter maligno de los dioses. Ello puede ser cierto en el caso del dios lunar Ülgän, pero no tanto en el de Tengri, que, según las creencias de los yukagires, llega a superar al mismo sol en sus exigencias respecto a la conducta moral y en su vigilancia para que la vida discurra en perfecto orden.

IV. CULTO

No deja de tener importantes consecuencias morales el hecho de que la oración sea una práctica tan fundamental en estas áreas, en que además adopta a veces formas realmente impresionantes. W. Schmidt aduce numerosos ejemplos (IX, 142ss, 344ss, 354ss, 581ss; X, 87ss, 284ss, 331ss, 483ss, 537ss, 706ss; XI, 84ss, 912ss). Los *inao* de los ainu tienen su equivalente en el culto del poste entre los norasiáticos (AV 1 [1946] 150); son considerados mediadores entre Dios y el hombre (Obayashi, RNA 142). Los actos de culto más impresionantes son los antiquísimos ritos de la caza (C. Lot-Falck, RNA 142), como, por ejemplo, el consistente en reunir los huesos a fin de facilitar la resurrección de las piezas (A. Friedrich, RNA 140; Paulson, RNA 142). Muchos consideran estas ceremonias simplemente como acciones mágicas, pero Schmidt y su escuela ven ahí una expresión de la idea sacrificial: es posible que los huesos se ofrecieran al ser que otorga el éxito en la caza, pidiéndole la reencarnación de ésta.

Quizá lo que mejor se pueda explicar como un sacrificio sea la manera de depositar los cráneos (F. Gahs, RNA 140). También los sacrificios por inmersión se remontan a fechas muy remotas (A. Clos, WBKL 9 [1952] 66ss). Los yukagires ofrecen sangre a la madre del río (Findeisen, 20). En cuanto a la pesca, los esquimales celebran su fiesta de la vejiga, en que se devuelven al mar las vejigas de las focas. Las tribus más recientes de los esquimales celebran también un culto de la ballena (M. Lantis, RNA 413). En algunas zonas se dedica también un culto al alce (wogules, cf. Haekel, AV 1 [1946] 115) y al águila (Sternberg, L [1925]; RNA 381), como ocurre entre los tártaros, que la consideran un animal del clan y, en otros casos, como animal emblemático del sol, representado además en la columna del mundo.

El más importante entre los sacrificios de los cazadores, antes de su paso a la cría de animales, era la ofrenda del reno. Incluso más tarde, ésta seguiría ostentando los rasgos de un sacrificio de cazadores (RNA 58), más incluso que el sacrificio del caballo por los altaicos, que ya había sufrido la influencia del sacrificio del toro (W. Koppers, WBKL 6 [1936]). Según W. Schmidt (15 [1942] 127-48), los sacrificios ofrecidos al cielo tenían ya esta forma en Asia Central antes de la época del chamanismo. Así, las más antiguas tribus turcas tenían una forma

de dedicar un animal a Tengri cuando liberaban una de las piezas capturadas o uno de los animales que habían criado. La muerte del animal por estrangulación, conocida por el rito del reno, se adoptó también en los sacrificios de caballos, cuando éstos eran ofrecidos a Ülgän y los chamanes le presentaban las almas de los caballos sacrificados. Son excepciones el sacrificio de un perro al sol, practicado por los koryakos costeros y los yukagires, el sacrificio de reses dentro del culto de los muertos entre los yakutos *(Schm* XI, 190, 196) y el sacrificio de un cerdo entre los tunguses *(Schm* X, 665ss). La costumbre que más verosímilmente puede considerarse como una ofrenda de las primicias en la religión de los turcos quizá era la ofrenda de leche realizada con ocasión de la fiesta Isyach entre los yakutos *(Schm* XI, 115-18). El koumiss (Jochelson, R [1906] 618) se usa también como bebida sacrificial (RA 572ss). El sacrificio humano que aisladamente practicarían los buriatos no está claro en la historia de la civilización (P. Melnikov, G [1875]; algunos rastros en las investigaciones arqueológicas, RNA 341).

Desde un punto de vista sociológico, el culto de los cazadores está centrado en la familia, mientras que las poblaciones sedentarias lo han convertido en un culto practicado por toda la aldea. Entre los pueblos agricultores es raro encontrar personalidades con una esfera tan amplia de influencia como pueden hallarse entre algunos chamanes, por ejemplo, la «Anciana de los diez tambores» entre algunos tunguses (Findeisen, 90ss); como norma, los mismos turco-mongoles no tienen constituido un sacerdocio tribal.

Además de las festividades antes mencionadas, entre las que hemos de incluir también una fiesta del oso, muy difundida, y una fiesta del lobo, característica de los koryakos *(Schm* II, 335), hay también unas fiestas de Año Nuevo celebradas en primavera por los ketas (RN 43) y unas fiestas de otoño de los samoyedos y turco-mongoles. Los buriatos celebraban una fiesta del chamán (Findeisen, 75).

Con respecto a los fineses, el rasgo más destacado es el culto doméstico practicado por los plantadores, que ha sido descrito por G. Ränk (RNA 143). El rincón sagrado de las casas, que los estonianos dedican al agricultor primordial (RNA 251), los refugios erigidos por los votyakos para el espíritu de la cabaña (RNA 242) y el culto de los dueños del establo y el lavadero y del hombre del trigo (RNA 247), así como los bosquecillos sagrados, son característicos del culto de los antepasados y de la familia, cuyos acontecimientos se asocian con el ciclo anual y la fecundidad de los campos. Sin embargo, los laberintos pétreos de los samoyedos que habitan junto al mar de Barents (RNA 313) no pueden explicarse probablemente como un culto ancestral, por lo que no son megalíticos en sentido etnológico. El culto del fuego está difundido en todas estas áreas en su versión de fuego del hogar. Este culto tiene también mucha importancia entre los mongoles, que probablemente pasaron de una etapa de plantadores a la de ganaderos jinetes a lomos de caballos *(Schm* X, 71ss, según N. Poppe [1925]). Las tribus

turcas han conservado como herencia de su antigua condición de cazadores no sólo la personificación del fuego del hogar (*Schm* IX, 228ss, según Dyrenkova [1927]), sino también un espíritu del fuego universal, omnisciente y venerable, que es tenido en muy alta veneración y al que se ofrecen reses blancas como sacrificio. Ambas poblaciones hacen un sacrificio de manteca al fuego del hogar y le atribuyen poderes purificatorios. Aplicando el antiguo sistema de frotar dos trozos de madera, los pastores producen fuego para alejar las epidemias del ganado.

La mayor parte de las imágenes de culto, incluso las teriomórficas, tienen como base una relación con la familia, la parentela, el clan o los espíritus. Haekel (AV 1 [1946]) examina estas costumbres entre los ugrios. Según este autor, los *seida* de los lapones y los *sjadei* de los samoyedos, que representan en ambos casos espíritus de la naturaleza, también han de incluirse en esta categoría. En cuanto a los espíritus de la naturaleza, especialmente los espíritus de la tierra, han de considerarse probablemente como tales los *obo* de los mongoles, que consisten en montones de piedras colocados al borde de los caminos (Kazarow, RA 68 [1927]). Los ídolos cultuales de los ugrios representan también espíritus asistentes de los chamanes. En este caso predominan las figuras teriomórficas. Los *ongones* de los buriatos, equivalentes de los anteriores, representan, entre otros seres, los asistentes supremos de ciertos chamanes históricos (*Schm* X, 365). El lamaísmo subraya aún más esta tendencia.

Una parte de los ídolos de culto con figura animalística, incluyendo el Pasker recortado en fieltro, el glotón hallado en las tumbas de los soberanos del Noin Ula, en la línea de las nieves de las montañas altaicas (Jettmar [8, 11]), guarda relación con la historia tribal. Entre los ugrios, el glotón tiene el mismo significado que el lobo de los turcos antiguos, es decir, el de un padre tribal. Estas imágenes de culto pertenecen al ámbito de la antropología religiosa más que al de la creencia en los espíritus.

V. IMAGEN RELIGIOSA DEL HOMBRE

En todo el norte y centro de Asia, el conjunto de los mitos prehistóricos, de los que, según el etnólogo Boas, poseen muy pocos los esquimales, se centraba en la tierra más que en la raza humana. La raza humana fue sacada junto con la tierra de las profundidades o descendió con ella de las alturas. Los chukchi (*Schm* III, 392) y los ainu (*Schm* III, 453) creen que el hombre fue creado por un ser celeste. Los koryakos tienen dos interpretaciones opuestas. Según una de ellas, el hombre fue creado por dios; según la otra, lo fue por un cuervo que, a su vez, surgió del polvo. Algunas tribus esquimales y varias polares (W. Koppers, WBKL 1 [1930] 359-99) consideran al perro creador del hombre. La pérdida de la perfección querida por dios se achaca al descuido de la nutria, a la que se había encargado la vigilancia (*Schm* III, 453).

Normalmente, la fuente del mal y del empeoramiento de la humanidad se atribuye a la intervención de un enemigo.

Cuerpo y alma se juzgan diversamente en este sentido. Mientras que los samoyedos tawgy creen que las almas de todos los hombres aguardan en el cielo el momento de su encarnación, obra de una diosa del nacimiento, los turcos y los tártaros, así como los buriatos, de raza mongólica, creen que el alma es infundida en el cuerpo, que había sido creado por el dios del cielo mediante la mezcla de diversas sustancias terrenas, por un oponente, en un caso a través de la nariz, y en otro a través de un tubo por el recto.

La creencia en el alma, que ha sido exhaustivamente estudiada por Paulson, está muy desarrollada y diferenciada en estas tribus. Aquí culmina el pluralismo de las almas. No se entiende que el alma sea una sustancia singular, sino que se cree que dentro de cada individuo hay varias almas muy cerca unas de otras. En la primitiva época de la caza destacaba la idea de que el alma estaba hecha de huesos, mientras que más tarde se fue atribuyendo la cualidad anímica a los distintos órganos del cuerpo humano. Paulson ha tratado de establecer una estrecha conexión entre el «alma libre», que tenía gran importancia entre los chamanes, el alma-sombra y el alma del muerto (espíritu), que era la más estrechamente unida al cuerpo (RNA 114). Las tres juntas forman el alma figurativa. El alma-«doble» y el alma del sueño pueden considerarse también como almas figurativas (RNA 257). El alma-aliento, por otra parte, es de tipo pneumático, el principio vital, que los yukagires creen subsistir en el corazón, mientras que sitúan el alma libre en la cabeza. El espíritu guardián de los fineses, el *haltja*, estudiado por Vilkuna, no es un ser espiritual humano, si bien el destino de cada hombre depende de la relación que el espíritu establezca con él. Es considerado también como alma-destino (Paulson, «Scripta Inst. Donneriani Aboensis» 2 [1963] 133-49; sobre el destino, M. Kuusi, *ibid.*, 89-96).

Cuando escapa el alma-aliento se produce la muerte que, en las creencias de los esquimales, los seres superiores, después de celebrar consultas entre sí, juzgaron como lo mejor para el hombre (RNA 406). Los altaicos ven en Erlik (RNA 265) una personificación de la muerte, es decir, un dios de la muerte, mientras que los fineses ven en su dios de la muerte, Kalma, la encarnación de los espíritus de la enfermedad (RNA 265). Algunas otras tribus consideran a la enfermedad en sí como la causa real de la muerte.

Una mujer esquimal explicó a Rasmussen que la muerte podía ser el final de la vida o el tránsito a otra forma de vida, por lo que no había que tenerle miedo (RNA 410). Hay muchas y muy variadas ideas acerca del lugar de los muertos. Muchas de estas concepciones están relacionadas con el mundo central, es decir, la tierra. Este lugar se sitúa unas veces inmediatamente bajo la superficie, en la zona de la fertilidad, donde, extrañamente, se sospecha que moran en especial las almas desasosegadas

y las de quienes padecieron una «muerte horrible»; los fineses y lapones sitúan el lugar de los muertos en las montañas (RNA 294) o en una isla a la que se llega por una corriente subterránea. Para los esquimales, el lugar de los muertos, donde reina la diosa Sedna, está en el fondo del mar. El mundo subterráneo de Erlik dista del mundo central tanto como el cielo o la luna, que también tienen importancia en las religiones tribales como centros en que se recogen los espíritus. El reino de Erlik es el más parecido a un lugar de castigo para los malvados, al que, sin embargo, también pueden ser llevadas a la fuerza las almas buenas, mientras que el cielo puede ser una esperanza para los caídos en el combate. Parece, por consiguiente, que no hay un lugar exclusivamente destinado a los buenos, y mucho menos lo es la luna. Algunas tribus creen en el renacimiento (K 7 [1965] 221-25; RNA 338, para los indicios prehistóricos). A. Wachtmeister ha dedicado una monografía a la creencia en la reencarnación entre los esquimales (RNA 415).

Los fineses (RNA 250) y los altaicos (Kazanow, RA 628) depositaban a sus muertos bajo tierra, mientras que los tunguses utilizaban plataformas y árboles para este mismo fin (*Schm* X, 558), al igual que otras tribus del continente (H. Nachtigall, RNA 142). Los esquimales practican el embalsamamiento (RNA 363). Algunas tribus mongólicas (soyotes: *Schm* X, 422; kalmucos: *Schm* X, 104) abandonaban los cuerpos de sus muertos a las fieras salvajes. A. Friedrich veía en ello una reminiscencia de la costumbre de conservar los huesos en el culto de los cazadores (WBKL 5 [1938] 226ss), aunque sin conexión alguna con la creencia en la resurrección. Los altaicos creen en la resurrección (*Schm* IX, 128ss) a partir de sus contactos con el Irán. Esto mismo se sospecha a propósito de la creencia en un diluvio que se halla difundida entre los samoyedos, wogules y ketas (W. Anderson, RA [1923] 615), si bien esta afirmación nunca ha sido suficientemente probada. En cambio, parece contar con suficiente respaldo la existencia de un mito referente a una inundación de fuego causada por el demonio (RNA 37).

VI. INFLUENCIAS

Aparte de las mutuas influencias entre tribus vecinas, entre los koryakos y los yukagires, por ejemplo, parece que hay rastros de influjos derivados de las religiones practicadas por las poblaciones anteriores, algunas de las cuales pueden rastrearse únicamente en épocas prehistóricas, por ejemplo, entre los samoyedos, los ketas, los obugros y los tártaros abakanes. En este mismo sentido, las figuras de los Perchten de Asia Central, estudiadas por R. Bleichsteiner (AV 8 1953 58-75), podrían explicarse como una herencia de las tribus indoeuropeas del este. La concepción del universo dividido en distintos niveles presenta notables concomitancias con Mesopotamia (M. Eliade, 2.257), mientras que los ugrios acogieron sugerencias hititas en cuanto a su culto de las imágenes (J. Haekel, AV 1, 134-37; J. Maringer [10] 407). Las

tribus laponas y finesas de las provincias bálticas, por otra parte, han adoptado muchas costumbres de los teutones, aunque, en este caso, no ha de olvidarse una reciprocidad básica.

Es probable que las más fuertes influencias sean las procedentes del Irán. Los mismos iranios, especialmente por lo que se refiere al chamanismo que practicaron, sobre todo de tipo «extra-vagante» (W. Nölle [14]), tienen evidentes conexiones con el antiguo Norte. Además, el término *bangha*, con que describen el principal medio utilizado para provocar el éxtasis no zaratústrico, es decir, el cáñamo, se convirtió en un préstamo lingüístico difundido por todo el Norte. Los ugrios, los mordvinianos y los cheremisses se servían también de él para describir el delirio que, sin embargo, no producían mediante el recurso del cáñamo. Los nombres de la divinidad en la forma pahlevi, *kudai (Schm* IX, 839ss) y *Hormuzda (Schm* XI, 43ss), también penetraron en Asia Central, el primero entre las gentes noraltaicas y el segundo entre los buriatos. Según K. Donner *(Studia Orientalia* [Helsinki 1925]), el nombre del dios del cielo entre los samoyedos, Num, parece haber sido tomado de los sogdianos en la misma forma. Esto significaría que los samoyedos dieron a su dios, del que creen que es el gobernante supremo del mundo, un nombre que tanto en idioma griego como sogdiano significa «ley». Los turco-mongoles recibieron probablemente inspiraciones aún más fuertes de la escatología y la demonología persas. Ya hemos aludido a las prácticas para provocar la resurrección entre los altaicos (K. Haekel 7 [1965] 236ss).

Las religiones universales (cf. mapa en Findeisen, 10) del Islam y el cristianismo contribuyeron poderosamente a espiritualizar y fortalecer estas creencias. Los fineses siguen utilizando la expresión árabe *kijamat* para referirse a la resurrección (RNA 272), mientras que los kirghises, chuwashes y fineses del Volga utilizan el nombre *Shaitan* para designar al demonio. Las tribus turcas, sin embargo, utilizan también el nombre Šimnu (es decir, «chamán»; H. Junker, UAJb 5 [1925] 49ss) para designar la figura irania de Ahrimán. Por influjo del cristianismo ortodoxo, los setekuses estonianos cambiaron su fiesta de los muertos del otoño a la Vigilia de los Eones (K [1965] 232).

Las tribus turcas fueron evidentemente influidas por el Islam al incluir entre sus creencias relativas a Ülgän *(Schm* IX, 118, 172) la idea de un libro sagrado de sabiduría, Nom, después de que desarrollaron epigráficamente cierto tipo de caracteres rúnicos durante su estancia a orillas del río Orchon hacia el siglo VII d. C. De los mongoles, que en su mayor parte pasaron al budismo, la única tribu que llevó a cabo una especie de reforma es la de los buriatos politeístas que, por influjo lamaísta *(Schm* XI, 215), descartaron hasta cierto punto el chamanismo negro en favor del chamanismo blanco; el primero, sin embargo, se sigue practicando aún, por ejemplo, en el monasterio de los Chan negros de Mongolia, al sur del río Yenisei.

Por lo que respecta a la investigación histórica, ha sido exhaustivamente recogida en RNA por Paulson en cuanto a Siberia y todo el Norte restante (7-24), así como con respecto a los fineses (148-73), y por Hultkrantz en cuanto a los lapones (287ss) y los esquimales (363ss). En *Handbuch der Orientalistik* no se hace referencia a las religiones tribales del Asia Central, por lo que es obligado remitirse a las noticias recogidas por W. Schmidt. Los datos más antiguos acerca de los mongoles y los tártaros fueron recopilados por W. Schott (Berlín 1845), pero la obra más importante en este terreno ha sido desarrollada por P. S. Pallas (1771-1801). A. Schiefner recogió las leyendas de los tártaros del Minusinsk (Petersburgo 1859). Vambery inició la investigación sistemática. Barthold utilizó ampliamente con propósitos históricos el material epigráfico.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

I. *Obras generales*

RA U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker* (Helsinki 1938); hay traducción francesa (París 1953).

RNA I. Paulson, A. Hultkrantz y K. Jettmar, *Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis*, en Ch. M. Schröder (ed.), *Religionen der Menschheit* 3 (Stuttgart 1961).

Schm W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee* (Münster):
III *Asien*, etc. (1931).
IX *Primäre Hirtenvölker* (turcos y tártaros) (1949).
X *Sekundäre Hirtenvölker* (mongoles, tunguses y yugakires) (1925).
XI *Primärsekundäre Hirtenvölker* (yacutos, sojotes, karagases, yeniseríes) (1954).
Recensión crítica por A. v. Gabain (A 10/11 [1956] 106ss) y O. Pritsak (UAH 27 [1955]).

Esta bibliografía abarca todas las monografías sobre las diversas tribus presentadas en este artículo aparecidas hasta la fecha, así como las publicaciones sobre los conceptos, mitos y ritos. En este artículo se hace referencia a estas obras mediante la sigla consignada al margen.

II. Publicaciones recientes importantes *desde el punto de vista histórico*

[1] A. Alföldi, *Die theriomorphe Weltbetrachtung in den hochasiatischen Kulturen*: «Jb. des deutschen archäol. Institutes» (Berlín 1931).
[2] M. Eliade, *El Chamanismo* (México 1960).
[3] G. Gjessing, *Circumpolare Stone Age*, en *Acta Arctica* II (Kfibenhavn 1944).
[4] M. Haavio, *Vainemoinen Eternal Sage* (FFC 144; Helsinki 1952).
[5] — *Lemminkainen* (Helsinki 1965).
[6] K. Jettmar, *The Altai before the Turks*: «Bull. Mus. of Far Eastern Antiqu.» (Estocolmo 1951) 135-223.
[7] — *Die frühen Steppenvölker* (Baden-Baden 1964).
[8] — *Mittelasien und Siberien in vortürkischer Zeit*, en *Handbuch der Orientalistik* I.V.5 (Leiden-Colonia 1966) 1-105.
[9] O. Loorits, *Hauptzüge und Entwicklungswege der uralischen Religion*: «Folklore Studies» 17 (Tokyo 1958).
[10] J. Maringer, *Mongolian before the Mongols*: «Arctic Anthropology» 1 (Madison 1963) 75-85.
[11] — *Zur Religion der bronzezeitlichen Bewohner der Waldzone Osteuropas*: «Studia Instituti Anthropos» 18 (1963) 401-20.
[12] H. N. Michael (ed.), *Studies in the Siberian Ethnogenesis* (1962). Esp. Tokarev, *Ursprung der burjatischen Nation*.
[13] — (ed.). *Studies in Siberian Shamanism* (Toronto 1963). Esp. Vasiljev, sobre la concepción del universo por los ewenki.
[14] W. Nölle, *Iranisch-nordasiatische Beziehungen im Schamanismus*: «Jahrbuch des Musaeum für Völkerkunde zu Leipzig» 12 (1953) 86-90.
[15] N. Pallisen, *Die alte Religion der altaischen Völker, etc.* (Microbibliotheca Anthropos 7; Friburgo de S. 1953).
[16] I. Paulson, *Der Mensch im Volksglauben der finnischen Völker*: ZE 88 (1963) 49-65.

[17] H. J. R. Parroth, *En Gammal Jägarit*, en *Skrifter Human. Fak.* (Upsala 1964).
[18] A. F. Puukko, *Ekstatische Propheten mit besonderer Berücksichtigung der finnisch-ugrischen Parallelen:* «Zt. für die alttestamentl. Wissenschaft» 53 (1935) 23-35.
[19] J. S. Roux, Tengri. *Essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques:* «Revue de l'Histoire des Religions» 53 (1956) 173-212.
[20] W. Schmidt, *Das Himmelsopfer bei den asiatischen Pferdezüchtern:* «Eth.» 7 (1942) 127-48.
[21] C. M. Edsman (ed.), *Studies in Shamanism* (Scripta Instituti Donneriani Aboensis 1; Estocolmo 1967).

III. *Abreviaturas de las publicaciones periódicas*

A	«Anthropos»
ARW	«Archiv für Religionswissenschaft»
AV	«Archiv für Völkerkunde» (Viena)
Eth	«Ethnos» (Estocolmo)
FFC	«FF Communications» (Helsinki)
G	«Globus»
K	«Kairos» (Salzburgo)
MAGW	«Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft Wien»
S	«Saeculum»
UAJb	«Ural-Altaische Jahrbuch»
WBKL	«Wiener Beiträge für Kulturgeschichte und Linguistik»
WVM	«Wiener Völkerkundliche Mitteilungen»
ZE	«Zeitschrift für Ethnologie»

III

J. R. FOX

Nueva Brunswick, Nueva Jersey
Estados Unidos

NORTEAMERICA

I. ESENCIA DE ESTA RELIGION

Es importante tener en cuenta desde el principio que no vamos a tratar de una sola religión, sino de un conjunto de religiones que varían en cuanto a su complejidad desde las simples prácticas chamánicas a las más intrincadas ceremonias calendáricas, desde las sencillas concepciones animistas a los panteones elaborados. Podemos establecer una primera división entre las religiones de los cazadores y recolectores y las de los pueblos sedentarios agrícolas. Las mayores complejidades de ritos y creencias corresponden, como es lógico, a los segundos, si bien hay un sustrato de ideas y prácticas común a todas las variedades. Quizá el elemento más representativo de este sustrato común es la idea de un poder impersonal y no moral *('ianyi* entre los keres, *wakan* entre los sioux, *orenda* entre los algonquinos, etc.). Este concepto está emparentado con el de *mana* de los polinesios. Se supone que ese poder es independiente tanto de los hombres como de los seres superiores, pero es inherente a determinados objetos y puede adquirirse de diversas maneras. Puede ser utilizado con fines buenos y malos. La hechicería es su uso para fines perversos; se trata de un fenómeno universalmente conocido. También es común el uso de fetiches (figuras, paquetes, etc.).

La esencia de las religiones de los aborígenes americanos consiste en la idea de armonía universal. Armonía entre la naturaleza, el hombre y lo sobrenatural, que significa fecundidad de los hombres y de los campos, éxito en la caza, en la guerra y en los asuntos personales. La desarmonía—que en muchos casos se debe a la intervención del hechicero—conduce al desastre tribal, personal y a veces cósmico. Los ritos, en consecuencia, sirven para mantener o restaurar esta armonía básica.

Reduciré mi estudio a los indios de Norteamérica, pero muchos rasgos religiosos son comunes a las dos mitades del continente (el chamanismo, por ejemplo). No hay espacio para otra cosa que una breve introducción a los elementos religiosos básicos.

II. EVOLUCION HISTORICA

La mayor parte de los antepasados de los indios americanos entró en el continente por el estrecho de Bering, a lo largo de un lapso de tiempo que se extiende entre hace veinticinco mil y nueve mil años. Eran cazadores del Paleolítico superior, en su mayoría de origen mon

goloide. Algunos ritos, creencias y mitos de los actuales grupos menos evolucionados tienen paralelos en las religiones de las tribus siberianas (el mito de la creación en que interviene el somormujo de la tierra, por ejemplo [15]). La religión original, por consiguiente, debe de haber sido la correspondiente a unos sencillos cazadores. Sus elementos consistirían en ciertos ritos relacionados con la caza y la guerra, y en algunas prácticas chamánicas personales cuyos propósitos esenciales serían la adivinación y la recuperación de la salud. Aun cuando las religiones se fueron complicando, aquellas prácticas nunca se perdieron; la religión de los navajo sigue centrada primariamente en la recuperación de la salud [12], mientras la ceremonia llamada *Shalako* entre los zuni, una de las más elaboradas entre las que practican los agricultores sedentarios, parece ser, en esencia, un ritual de cazadores [3]. Sin embargo, entre los agricultores, la religión se vio en seguida dominada por los ritos calendáricos y de la fecundidad, al mismo tiempo que aparecían unos panteones más positivos. La religiosidad individualista de los cazadores fue desbordada por las ideologías colectivistas y los ritos comunitarios. Con la llegada de los europeos, el catolicismo en particular ejerció un profundo influjo. En numerosos lugares de la América española ciertos aspectos del catolicismo se incorporaron a las religiones indígenas, hasta el punto de que en algunos casos, como el de los yacqui, el resultado fue la creación de religiones sintéticas.

La adquisición del caballo y el desarrollo de una amplia cultura basada en la caza del búfalo entre los indios de las llanuras condujeron a una elaboración del ceremonial centrado en los diversos cultos de la guerra y en el danza del sol. A finales del siglo XIX, después de una serie de derrotas militares, estos grupos desarrollaron la religión de la danza del espíritu, un movimiento escatológico cuya finalidad era la restauración de la «antigua vida». En época aún más tardía, entre los supervivientes se ha desarrollado un culto sintético basado en el consumo del peyote (cf. p. 589, *infra*).

III. CONCEPTO DE LA DIVINIDAD

La creencia en seres sobrenaturales es común a toda América, pero varía en cuanto a complejidad y definición. Exceptuando las religiones superiores, no hay pruebas muy claras de creencia en un ser supremo, y aun en aquéllas, el Dios supremo no pasa de ser *primus inter pares*. De muchas tribus se tienen noticias referentes a seres superiores, pero resulta muy difícil determinar exactamente su alcance. Ocurre, por ejemplo, que los misioneros interesados en conocer la religión de los aborígenes tendían a traducir conceptos indios como «espíritu» y «poder» mediante nociones más familiares como la de «Dios». Es posible que no recogieran las ideas comunes a toda la tribu, sino las que les comunicaban individuos excepcionales. Pero podemos afirmar que en al-

gunas tribus agrícolas se da la idea de un «poder» supremo de la clase que sea asociado con el cielo o el sol.

Hay con frecuencia espíritus creadores que manifiestan al menos este aspecto de la divinidad. Entre los cazadores y recolectores del norte, el más común de ellos es el somormujo de la tierra o un espíritu relacionado con él [17]. Este relato—que también es conocido en Asia Oriental—dice que el mundo era en otros tiempos únicamente una gran extensión de agua, pero que un animal o un pájaro buceador fue sacando la tierra con que luego fue hecho el mundo [15]. En otras versiones aparece un espíritu que guía al somormujo de la tierra en todas estas operaciones. Otros espíritus relacionados con la creación nos resultan igualmente difusos. El creador de los zuni se dio a sí mismo la existencia y cuando hubo concluido su obra desapareció. En la mayor parte de los mitos, el creador desaparece o es eliminado, tomando su lugar otras divinidades de menor rango, pero más tangibles.

Entre estas divinidades más tangibles podemos destacar tres tipos: los gemelos heroicos o el héroe cultural; el espíritu animal, especialmente el «dueño» o «jefe»; el «artero». Resulta difícil esta última figura, pues no se sabe si tratarla como parte de la religión o simplemente de la mitología. Es raro hallar ceremonias o plegarias dirigidas a ella; en consecuencia, hablaremos de este personaje en la sección dedicada al mito. Por otra parte, los gemelos heroicos aparecen en los ritos de muchas tribus, y en algunas religiones (como la de los navajo) son figuras centrales que intervienen en la creación y en la primitiva socialización del hombre [12]. Es obvio que los cazadores tuvieran la especialidad de los espíritus animales (el lobo, el salmón, el oso, etc.). Se trata de criaturas dotadas de gran «poder» a las que es menester propiciarse de diversas maneras mediante un ritual eficaz y la observancia de tabúes. Entre estos seres destaca el «dueño» de los animales (por ejemplo, la doncella de los ciervos entre los keres, o Sedna entre los esquimales orientales). Este espíritu—mitad animal, mitad humano—venía a ser un eslabón entre los hombres y las bestias, los pájaros y los peces. Si se le trataba debidamente y con respeto, este espíritu otorgaba el éxito en la caza. Es frecuente que estos espíritus tengan un sentido totemista y de ahí que haya un determinado clan encargado de su culto.

La idea de los espíritus guardianes floreció entre los indios de las llanuras. Probablemente derivaban de fuentes algonquinas. Se trataba de espíritus animales singulares con los que se establecía contacto por vía de visión.

Según avanzamos en la escala de la mayor complejidad religiosa, al conjunto de los espíritus animales y de la naturaleza se añade el concepto del «poder» que poseen los cuerpos celestes, los puntos cardinales, los vientos, la lluvia y la misma tierra. A veces no está personalizado, o no lo está en muy alto grado, pero en otras ocasiones se diversifica en un verdadero panteón. Así, entre los indios pueblo hay un padre cielo/sol y una madre tierra/grano; entre los pawnee se personalizaron

los luceros de la mañana y de la tarde. Finalmente, hay seres sobrenaturales que son espíritus «puros», como los *katsina* de los indios pueblo [10]. No hay personificaciones de los fenómenos naturales, sino seres espirituales derivados de los primitivos episodios del relato de la creación. Son concebidos, sin embargo, en forma antropomórfica e imitados en los ritos. A la misma categoría, aunque de carácter más maléfico que benéfico, pertenece el conocido espíritu *windigo* de los ojibwa (que tiene paralelos entre los indios de la costa noroccidental). Se trata de un espíritu caníbal que devora a los hombres y luego los regurgita. Como consecuencia, también estos hombres se vuelven caníbales [16].

En Norteamérica no se conocen los dirigentes sagrados, con la posible excepción de los natchez, cuyo jefe era identificado con el sol y era llevado en una litera; estos rasgos recuerdan otros paralelos de las religiones meso y sudamericanas. Es posible que el concepto más claro de un «Dios altísimo» sea el que poseen los pawnee, cuyo ser supremo, *Tirawaatius*, posee muchos atributos de la divinidad. También esta tribu ofrece muchas afinidades con las religiones superiores de Sudamérica [4].

IV. RELIGIOSIDAD

1. *Culto*

Por «religiosidad» entiendo los diversos medios de que se sirven los hombres para establecer una relación con lo sobrenatural, que a veces puede ser de carácter negativo, como cuando se trata de evitar el «poder» peligroso de que son portadoras las personas contaminadas; con este fin, algunas tribus recurren a diversos ritos de purificación. A esta clase de ritos suelen someterse los guerreros y los homicidas, y con este mismo fin se celebraban las conocidas «ceremonias del cuero cabelludo». La magia de repulsión se practicaba muchas veces contra los espíritus de los muertos. Pero era más frecuente buscar una relación amistosa con lo sobrenatural. Para ello se elegía la vía de las *visiones*, y la *búsqueda de la visión* es quizá el aspecto más fundamental y típico de la religiosidad amerindia [1].

En todo el continente se consideraba la visión como fuente de poder ritual, pero había muchas divergencias en cuanto a la importancia que se le atribuía y los aspectos que se destacaban en esta práctica. Resulta difícil generalizar, pero, en una primera aproximación, podemos decir que al norte de México se buscaban positivamente las visiones (de ahí la idea de «búsqueda»), mientras que al sur de México simplemente se aceptaban cuando se producían en sueños o en las experiencias alucinatorias. Había excepciones a esta regla general; por ejemplo, en la costa noroccidental era la *posesión por un espíritu* el medio más común para obtener el poder, al mismo tiempo que se creía en la *pérdida del alma* como causa de enfermedad [15]. Sin embargo, en el fondo de todas estas diversidades de ideas se encuentra la convicción de que el indivi-

duo puede adquirir un poder espiritual mediante la visión de las entidades sobrenaturales. En algunas áreas culturales (por ejemplo, en las llanuras) ésta era la idea religiosa predominante. Entre estas tribus, no sólo los individuos más directamente ligados con las prácticas religiosas (los chamanes o curanderos), sino cualquier otro miembro de la comunidad procuraba obtener visiones. Ciertamente, la iniciación para la plenitud del estado adulto dependía de que el futuro guerrero obtuviera la adecuada visión del animal sobrenatural que en adelante sería su *espíritu guardián*. Algunos comentaristas han sugerido que se buscaban las visiones únicamente con esta finalidad de conseguir un espíritu guardián, pero se trata de una concepción errónea. Sin embargo, llevó a la idea de que la búsqueda de las visiones era únicamente un rito de transición, cuando en realidad ésta era tan sólo una de sus funciones. Es esencial advertir que la visión misma era el elemento esencial, y que de ahí se derivaban muchas otras posibilidades. En California recurrían a ella los chamanes que se disponían a realizar una curación, lo mismo que los montañeses para lograr éxito en la caza o los indios de las llanuras para una gran variedad de fines, como los ritos del duelo, el éxito en la guerra o en la venganza, la recuperación de la salud, la caza y la creación artística.

La idea de que las visiones estaban particularmente relacionadas con la iniciación y con los espíritus guardianes deriva de la extremada complejidad que tiene la búsqueda de las visiones entre los algonquinos y los indios de las llanuras [2]. En realidad, la búsqueda «clásica» era emprendida por el muchacho llegado a la pubertad o por el joven guerrero. Entre los crow, por ejemplo, el muchacho en esas circunstancias ayuna durante cuatro días y suplica al espíritu que «tenga piedad de él»; llegará incluso a cortarse una falange de un dedo para provocar la compasión de los seres sobrenaturales [7]. Entre algunos sioux, el suplicante permanece durante dos días con sus noches en oración, pidiendo que le sea otorgada la visión. Independientemente de los medios empleados—entre los que inevitablemente se contará la mortificación de la carne—, la visión suele llegar a la cuarta noche. El espíritu se aparece normalmente en forma de un animal: búfalo, alce, ciervo, oso o halcón, entre los más populares, aunque también algunos insectos, como el mosquito, podían ser vehículos del poder sobrenatural. El suplicante aprendía del espíritu un cántico y ciertos tabúes, y recibía el consejo de proveerse de cierta prenda, como un mechón de pelo de búfalo o unas plumas de águila, que le serviría de talismán a lo largo de su vida.

Esta experiencia visionaria constituía el verdadero rito de iniciación para las tribus situadas en torno a los Grandes Lagos y se consideraba ante todo como una preparación para la vida. En las praderas, sin embargo, era normal que el individuo recurriera a este medio para procurarse la ayuda sobrenatural a lo largo de toda su vida. En el curso de estas experiencias recogía varias «prendas» y las guardaba en un paquete. Este paquete «sagrado» o «medicinal» era su más preciada posesión;

se creía que los paquetes pertenecientes a los jefes estaban dotados de un poder excepcional. Estos paquetes sagrados sólo podían abrirse con las debidas ceremonias. En toda Norteamérica se encuentran varias versiones del paquete sagrado, frecuentemente descrito como un «fetiche» por los observadores. Se deriva claramente del «paquete» de objetos rituales que lleva consigo el cazador, y que es una especie de relicario portátil muy adecuado para un pueblo de vida nómada [18].

No puede ponerse en duda la sinceridad de las experiencias visionarias; también había individuos que no lograban nunca recibir estas comunicaciones sobrenaturales. En algunas tribus se ponía remedio a esta contingencia permitiendo que un visionario excepcional vendiese a otro individuo menos afortunado parte de su poder. Para ello, confeccionaba una réplica de su paquete y enseñaba su cántico y sus tabúes al otro, adoptando generalmente además el cometido de espíritu guardián de su cliente.

Me he extendido mucho acerca de la visión por tratarse del rasgo más característico de la religiosidad amerindia, cuya elaboración no ha alcanzado tal grado de complejidad en otros pueblos tribales. La experiencia visionaria se reserva casi siempre a los varones, aunque en algunas tribus también se permite a las mujeres esta búsqueda de la visión, pero esto no es lo más corriente. Entre los cazadores, las mujeres son consideradas «poderosas» en su propia esfera, a causa de su capacidad para comunicar la vida. Pero este poder es antitético del «masculino». La prueba más clara de ello era la menstruación, y muchas tribus de cazadores rodean a la mujer de tabúes y prevenciones durante sus reglas. La sangre menstrual era especialmente temible por considerarla una amenaza contra el éxito en la caza y en la guerra, pero al mismo tiempo se consideraba tan llena de poder que un cazador intrépido podía incluso hacer que resultara beneficiosa mediante el recurso de «domarla» y llevarla en su poder a una expedición cinegética (costa noroccidental). Entre algunos pueblos cazadores, especialmente los atabascos, la ceremonia de la pubertad de las muchachas revestía gran importancia y se consideraba como uno de los ritos mayores.

En la mayor parte de las tribus de cazadores y recolectores hallamos prácticas chamánicas, que abundan por todo el continente entre pueblos de diverso nivel cultural [9]. El chamán actúa muchas veces y principalmente como curandero que succiona ciertos objetos del cuerpo del individuo que ha sido víctima de la hechicería o del ataque de los espíritus. En otros casos se comporta primariamente como un profeta, un adivino o un vidente más que como curandero. El «chamán succionador» quizá debiera designarse preferentemente con el nombre de «curandero» (*medicine man* en inglés, *médecin* en francés), reservando el de «chamán»—tal como se entiende entre los tunguses de Siberia, de los que procede este término—para el vidente, el confesor, el médium y el taumaturgo. En cualquier caso, el «poder» para curar o profetizar se obtenía normalmente en una visión, aunque también se consideraba

necesario un intenso aprendizaje al lado de otro chamán o curandero experimentado. Entre los tunguses y los esquimales, el chamán recibía su visión normalmente no como resultado de una búsqueda intencionada, sino de una misteriosa enfermedad. Después de un período de ayuno y entrenamiento, ya era capaz de ver visiones y dominar a los espíritus. De otros chamanes más viejos aprendía sus recursos, conjuros, la capacidad de caminar sobre ascuas, etc. El chamán esquimal puede realizar, entre otras hazañas, viajes en espíritu que le permiten visitar lugares distintos. Incluso puede marchar al fondo del mar para hablar con los «dueños» de los peces y las focas o viajar por tierra para buscar las manadas de caribúes (estos «viajes en espíritu» son también muy conocidos en Asia Central). La recuperación de las almas perdidas—una causa habitual de enfermedades—y la audición de confesiones formaban parte también de la tarea propia del chamán.

Este tipo de vidente taumatúrgico era más frecuente en el extremo norte y en las regiones subárticas que en otros lugares. Pero hay elementos característicos del «complejo chamánico» que se dan también en todas partes entre los curanderos de otras áreas culturales. Sin embargo, conforme se avanza hacia el sur, es más corriente la idea del curandero como un especialista (aunque con ayuda de los espíritus). La práctica de los conjuros era corriente entre las tribus ubicadas en torno a los Grandes Lagos, donde los curanderos eran representantes de un culto trans-tribal (sobre todo entre los winnebago, ojibwa y menomini) conocido como *Midéwiwin* [5]. Los navajo y otras tribus apaches del sudoeste incluían también a los taumaturgos en el repertorio de los «cantores» o curanderos; se reflejan en ello sus conexiones con sus parientes lingüísticos los atabascos del Canadá noroccidental [12].

El cuadro que hemos trazado era el más corriente entre los cazadores. Los cultivadores, como ya hemos visto, daban menos importancia al chamán visionario individualista o, sencillamente, prescindían de él. Se preocupaban más de los ritos estacionales de la fecundidad, que generalmente estaban en manos de sacerdotes o de organizaciones sacerdotales. En algunos casos, sin embargo, estos cultos sacerdotales tenían su origen en una fuente chamánica (una evolución que quizá apunte ya en la sociedad *midéwiwin)*. El caso más llamativo es el de los indios pueblo de Río Grande en Nuevo México, entre los que las sociedades sacerdotales (que siguen funcionando en la actualidad) son organizaciones de curanderos que practican las curas por succión, recuperan las almas perdidas o robadas y celebran cada año sus ceremonias taumatúrgicas. Pero su organización responde esencialmente al modelo de un culto sacerdotal. No se exige a los iniciados que obtengan una visión, sino que han de someterse a una larga etapa de formación en que adquieren el conocimiento de las fórmulas y los gestos rituales, al mismo tiempo que practican los habituales ayunos y abstinencias. Uno de ellos es el jefe espiritual de la tribu, y ejercen funciones rituales o de gobierno. También son de su competencia los ritos de la fecundidad. Este es un

claro ejemplo en que los chamanes han evolucionado, como cuerpo, hasta constituir un órgano ritual-gubernamental de la tribu [10].

En las áreas caracterizadas por la caza y la guerra se da también una continuidad entre los ritos de los cazadores y los que practican los agricultores, ya que muchas tribus de agricultores siguen practicando la caza, mientras que ciertas tribus de las praderas—tales como la de los omaha—dependen de una economía absolutamente mixta. Los ritos de la caza y de la guerra eran semejantes en ambas culturas, pero además se daba una clara tendencia a que estas ceremonias cayesen bajo la jurisdicción de ciertos grupos cultuales con mandatarios sacerdotales conforme aquellas sociedades adquirían mayor complejidad. Es precisamente este desarrollo de la especialización ritual el que indica la mayor evolución de las comunidades agrícolas con respecto a sus parientes los cazadores. En un extremo de la escala tenemos las religiones absolutamente individualistas, en que cada cual puede establecer comunión con los espíritus para su propio provecho, mientras que en el otro hallamos las religiones colectivistas, en que se trata de asegurar ante todo el bienestar de toda la comunidad mediante la actividad ritual de los sacerdotes. Muchos elementos y símbolos pueden ser idénticos en ambos casos, pero la organización general es distinta.

Los cazadores y nómadas, sin embargo, no carecen por completo de ritos colectivos para asegurar ciertos bienes a todo el grupo. El más espectacular de ellos era, sin duda alguna, la danza del sol de los indios de las llanuras [14]. Aunque contiene elementos muy antiguos, esta ceremonia debió de establecerse en época muy reciente, ya que las más famosas tribus de las llanuras no adquirieron el caballo hasta finales del siglo XVIII, cuando emigraron hacia las llanuras desde el desierto o los bosques. Muchos elementos, como la veneración del sol, el uso del poste sagrado y la obtención del poder comunicado por las visiones mediante las ordalías y la mortificación, se integraron en esta ceremonia, que se celebraba durante ocho días a mediados del verano, cuando finalizaba la gran cacería de búfalos. Los distintos grupos dispersos de la tribu se reunían para descansar después de tantos esfuerzos. Había muchas variantes, pero unos pocos elementos eran comunes a todas estas celebraciones. Se elevaba un pabellón o se delimitaba un recinto sagrado, habitualmente de forma circular. El elemento más destacado era un poste que centraría la atención de todos los participantes en el rito. Este estaba normalmente «patrocinado» por un individuo que había hecho un voto en tal sentido con ocasión de una enfermedad o un combate, pero toda la tribu se unía a él. Los «patronos» de años anteriores actuaban como oficiantes en la ceremonia. Después de varios días en que se celebraban los ritos previos (entre los que se incluía el de fumar mucho, rasgo común a la mayor parte de las tribus), se llegaba al punto culminante, que no era otra cosa que la misma danza. Los danzantes bailaban sin dejar de mirar fijamente al sol o al poste, tocando al mismo tiempo flautas de hueso. En algunas tribus se fijaban unas correas al

extremo superior del poste y algunos danzantes las ligaban a sus músculos pectorales, tirando luego hacia afuera, sin dejar de danzar, hasta que los músculos se desgarraban. Esto nos obliga a recordar las amputaciones y otros tipos de mortificación practicados en la búsqueda de visiones; lo cierto es que en ambos casos las plegarias que se recitaban eran casi idénticas: una demanda de «piedad» por parte del sol y otros seres sobrenaturales.

Son evidentes aquí los elementos sacrificiales, pero el sacrificio en sí no tenía en Norteamérica la misma importancia que en las religiones mesoamericanas. El equivalente más parecido de los sacrificios humanos aztecas tenía lugar en el rito pawnee del sacrificio a la estrella de la mañana. Una muchacha cautiva, que representaba a la estrella de la tarde, recibía la muerte de un flechazo en el corazón, siendo rematada a golpes de maza. Su espíritu marchaba a unirse al de su «esposo», la estrella de la mañana. Los iroqueses «sacrificaban» también a los más bravos guerreros cautivos, pero no está claro si se trataba realmente de una ceremonia religiosa. Hay también indicios de que los indios pueblo practicaron alguna vez el sacrificio humano, pues ciertas ceremonias parecen consistir en dar muerte a unas víctimas simbólicas, pero no hay pruebas terminantes de que se trate de una sustitución de prácticas anteriores. No hay sacrificios de víctimas animales; sin embargo, en muchas tribus de cultivadores había una ofrenda de primicias no muy distinta de la practicada en el Viejo Mundo.

Los agricultores sedentarios—de los que podemos poner como ejemplo a los indios pueblo—representan el punto más alto de la evolución de las religiones sacerdotales en Norteamérica. Ha de tenerse en cuenta, sin embargo, que el sacerdote de plena dedicación era un caso raro. Los sacerdotes eran más bien miembros de grupos cultuales o sociedades de curanderos; cada grupo estaba encargado de ejecutar un determinado tipo de ceremonia. Con mucha frecuencia, el sacerdocio era hereditario; se decía, por ejemplo, que las ceremonias eran «propiedad» de ciertos clanes. En ocasiones, esta conexión era muy directa, como entre los hopi, cuyo clan de la serpiente estaba encargado de las ceremonias relacionadas con este animal. Entre los indios pueblo se llegaba incluso a celebrar algunas ceremonias a petición de individuos particulares, pero lo normal era que las más importantes estuviesen relacionadas con ciertas observancias calendáricas, sobre todo con los equinoccios de verano e invierno y con los solsticios de primavera y otoño.

Todas las ceremonias seguían un mismo esquema. La sociedad sacerdotal iniciaba un retiro que duraba un plazo determinado, ayunaba, fumaba, ejecutaba pinturas con arena y confeccionaba «bastones de oración» y «plumas de oración». Estas «ofrendas de oración» eran un rasgo propio de la práctica religiosa sudoccidental. En el día último o también en los precedentes había danzas públicas. Si la celebración tenía lugar en invierno, la mayor parte de estas danzas se celebraba en la cámara ceremonial *(kiva)* de la sociedad o mitad. Entre los actos

de culto de los pueblo destacaban las ceremonias de los *katsinas (kachinas)*, o «dioses enmascarados» y «dioses danzantes», a que antes nos hemos referido. Estos seres estaban asociados a las nubes y a la lluvia; los iniciados los imitaban con sus danzas públicas. Los indios pueblo son, probablemente, los que mayores complejidades presentan en toda Norteamérica en cuanto a sacerdocios, cultos, sociedades de curanderos y otras organizaciones rituales, todo ello formando un amplio complejo ceremonial. El culto del sol y del grano (que es también la Madre Tierra), los héroes gemelos, el tabaco sagrado, el chamanismo y los fuegos sagrados, todo ello se entremezcla en un complejo de ritos que se desarrolla en torno a las ideas de armonía y fecundidad [10].

Los navajo, vecinos de los pueblo, son bien conocidos como muy dados a las ceremonias; constituyen un buen ejemplo de pueblo cazador que se ha sedentarizado y ha adoptado unas prácticas religiosas más elaboradas para completar y ampliar su chamanismo básico. El centro del ceremonial navajo es el rito de curación, que es patrocinado por el mismo enfermo y las gentes de su clan. Pero su dirección corresponde a un especialista remunerado—un «cantor»—que conoce los cánticos y las pinturas con arena adecuados. La realización de estas últimas es un arte tomado de los pueblo, pero elaborado después en alto grado. En sus momentos finales, las ceremonias de curación van acompañadas de representaciones en que se personifican con máscaras las divinidades navajo (incluidos los gemelos heroicos). Estas ceremonias se celebran con ocasión de un buen número de enfermedades; la cura apropiada se establece al estilo chamánico. Los detalles del ritual, sin embargo, recuerdan mucho las prácticas de los pueblo, aunque no denotan su preocupación por la fertilidad, el sol y el grano [12].

A lo largo de esta exposición hemos visto hasta qué punto resultan variadas las formas de la plegaria. Entre los iroqueses, las plegarias fijas son en gran parte de acción de gracias. Los algonquinos y los indios de las llanuras pedían «misericordia» (sobre todo individualmente) y éxito; eran verdaderos suplicantes. La oración entre los pueblo y los navajo venía a ser ante todo un acompañamiento del rito, casi un conjuro, cuya adecuada pronunciación aseguraba el cumplimiento de los fines deseados. Los rituales indios más evolucionados eran representaciones simbólicas de los mitos, especialmente de los mitos de la creación.

2. *Etica*

Es prácticamente imposible generalizar en relación con los niveles e ideas éticos de los indios americanos. Es raro el caso en que guardan alguna relación con nociones de mérito o demérito en sentido religioso. No había un infierno o un castigo en el más allá para los malvados ni el atractivo de un paraíso, a pesar de la idea de un «territorio feliz de caza» que sostenían algunos blancos sentimentales. Todo lo más que podemos decir como generalización es que cada grupo social aprobaba unos determinados fines y modos de comportamiento, y que se aceptaba la

posibilidad de recurrir a un «poder» sobrenatural para promover aquellos fines. Podía tratarse de un poder al que se pedía el éxito personal, como entre los indios de las llanuras, o de un poder aplicado a la consecución del bien común, invocado en una acción comunitaria, como entre los pueblo. Cuando este poder se aplicaba a la consecución de unos fines socialmente reprobables, era casi universalmente juzgado como un caso de hechicería digno de severos castigos. No había ningún grupo en el que no se diera la convicción de que existen personas malvadas dispuestas a servirse de los poderes sobrenaturales para causar daño a sus semejantes. Las ideas acerca de la hechicería y las correspondientes técnicas no son exclusivas de América, sino semejantes a las que hallamos en otras áreas. Fuera de este ámbito del uso maligno del poder, sin embargo, las creencias y ritos relacionados con lo sobrenatural no guardaban conexión alguna con un código ético. (En algunas religiones «revivalistas», fuertemente influidas por el cristianismo, las consideraciones éticas llegaron a alcanzar suma importancia). La piedad, la honradez, el perdón, la castidad, el deber de atender a los padres, etc., tenían cierta vigencia, y se suponía que «en el principio» el creador o los héroes culturales habían establecido un código ético. Pero los ritos no tenían ninguna relación, salvo incidental, con estas materias. En todo caso se consideraba esencial para ejecutar fructíferamente los ritos el que hubiera una «armonía» previa en las relaciones humanas. Pero no había idea de un código de conducta cuya observancia asegurase el favor de las divinidades y los espíritus y cuyo quebrantamiento llevara aparejado el riesgo de incurrir en su ira.

3. *Mito*

Ya hemos aludido a algunos mitos, incluidos los de la creación, pero éstos sólo constituyen una pequeña parte del amplio conjunto de la mitología americana [17]. Sin embargo, los mitos de la creación son la parte más sustancial, y casi todos los mitos relacionados con el ritual se refieren de hecho a la etapa «auroral» de la creación y a las actividades de los héroes culturales y de los primeros antepasados. Como podría esperarse por lo que ya hemos dicho acerca de la ética, no hay relatos «morales»; al contrario, muchas acciones de casi todos los protagonistas están en contra de las convenciones morales de las tribus. Su argumento típico es la descripción de los orígenes de los fenómenos naturales o de ciertos elementos del ritual, así como las hazañas de los personajes sagrados. Como en muchas otras áreas del mundo, es casi universal entre los indios americanos el tema de un diluvio que destruye el mundo. Otros mitos tienden a presentarse en conjuntos con unas «distribuciones» características. Así, las tribus algonquinas y sioux comparten una serie de mitos en que se incluye el relato de la mujer que se casó con un ser celeste (o «esposo estelar»), así como de un intento de atrapar al sol. Hay temas más difundidos que otros (ya hemos mencionado el del diluvio), y entre éstos destacan los relatos sobre las pruebas

a que son sometidos los gemelos heroicos y sobre las hazañas del «artero». Ambos temas están difundidos fuera de Norteamérica, y especialmente el último ha atraído la atención por sus semejanzas con Hermes, Loki y otras figuras afines de la mitología europea. Se manifiesta en muchas formas: en la costa noroccidental como un cuervo, en las selvas orientales como un conejo y en muchas áreas como un coyote. Esta gran figura arquetípica es a la vez el creador de todo lo que significa orden y compendio de todo desorden; es enormemente astuto y, sin embargo, a veces se comporta como un bobo; desafía todo convencionalismo y al mismo tiempo se encarga de fundar las convenciones. Rasgo típico de su figura es tener unos intestinos larguísimos arrollados en torno a su cuerpo y un apetito insaciable; a ello se une un pene imposible de dominar y también larguísimo, que a veces se separa del cuerpo y corre sus propias aventuras. Es incapaz de dominar sus intestinos y su vejiga. Es aficionado a gastar bromas pesadas y a humillar doncellas orgullosas. En una palabra, es el aspecto impulsivo, instintivamente artero y, sin embargo, más simple de la naturaleza humana. Jung sugiere que el ciclo del artero entre los winnebago ilustra el desarrollo gradual de la madurez social y sexual del ser humano, a partir del estado de criatura completamente asocial hasta llegar a una socialización incipiente. Pero este ser artero nunca llega a la socialización completa; siempre aparece como la energía simple, primitiva, de la personalidad humana. Las variantes de este tema son innumerables, algunas de ellas muy atenuadas, pero puede decirse por muchas razones que es el mito más típico y difundido [11].

V. CONCEPTO DEL HOMBRE

1. *Creación*

Son muy variados los mitos sobre la creación del hombre. Sólo entre los pueblo hallamos el relato clásico de que la humanidad fue engendrada por el Padre Cielo con la Madre Tierra, y que los primeros seres salieron del seno de la tierra a través de una caña. En la mayoría de las tribus que viven en torno a los Grandes Lagos se habla en general de una aparición surgiendo del agua, hazaña que suele atribuirse al «somormujo de la tierra» bajo la dirección del gran espíritu o héroe cultural. En otros relatos, los primeros seres eran de naturaleza animal, algunos de los cuales adquirieron más tarde la figura humana. En las praderas y llanuras solía decirse que los primeros seres humanos descendieron del cielo y que hubieron de atravesar varios «cielos» o «mundos» hasta que llegaron al nuestro, del mismo modo que los indios pueblo surgieron a través de varios mundos. En la mayor parte de estos mitos hallamos la idea de que el hombre entra en un mundo húmedo en que no encuentra un lugar para poner el pie. Un animal o un héroe ayuda al hombre a buscar un lugar seco en que establecerse. Donde existe una organización en clanes, cada uno de ellos posee normal-

mente su propio mito acerca de los orígenes, junto con ciertas ideas sobre un orden cronológico de la creación que supone una cierta precedencia jerárquica entre los clanes. Quizá la única generalización que podemos hacer sobre la creación del hombre es que raramente aparecerá una idea de un acto específico de creación por un ser supremo y con un fin específico. El hombre «surge» de diversas procedencias y de diversos modos.

2. *Naturaleza*

No son frecuentes las ideas acerca de la naturaleza humana, excepto entre algunos «pensadores» especialmente dotados. Lo normal es que el orden de la naturaleza y de la sociedad se dé por supuesto como algo que así ha sido establecido y que, por consiguiente, es inmutable. No se piensa, por consiguiente, en que el hombre pueda desarrollar un esfuerzo para mejorar la situación. Su fin es vivir en armonía y conseguir el éxito dentro del marco de la vida tribal. Es capaz de hacer el bien y el mal, pero no se siente especialmente inclinado a ninguna de ambas cosas. La naturaleza humana se considera como una mezcla de tendencias buenas y malas. No se piensa que los seres humanos sean criaturas nacidas en pecado y que deban luchar contra esa maldición, o que hayan nacido en una inocencia esencial y que después hayan sido corrompidos por el mundo. No hay, por consiguiente, idea alguna relativa a una caída del hombre. De hecho, el hombre se considera como un ser que ha evolucionado desde un estado infantil, conforme al modelo de la ontogenia individual.

En el principio, los seres humanos se hallaban relativamente desamparados. El héroe cultural hubo de completar muchas veces su desarrollo físico y enseñarles después los rudimentos de la cultura. Las cosas más importantes que les enseñó fueron los ritos y otras observancias; para el indio, si se celebran esos ritos y se guardan esas observancias, el orden establecido en el principio se mantendrá. Y este orden es esencialmente bueno, y la vida es esencialmente buena. El gran riesgo consiste en el mal uso de este poder por individuos malvados, y de ahí que el peor crimen sea la hechicería.

3. *Destino y escatología*

La mayor parte de las tribus tienen alguna concepción relativa al más allá, pero en el caso de las tribus cazadoras casi nunca se trata de ideas muy definidas. Tampoco creían que el alma fuese inmortal. Podía sobrevivir durante cierto tiempo, pero también podía «desvanecerse» más o menos pronto. Por otra parte, casi todas las tribus creían que el hombre albergaba varias almas. Con pocas excepciones (por ejemplo, los sioux), los muertos inspiraban temor en distintos grados; su «poder» se tenía por peligroso, pero podía ser anulado mediante varios recursos, como la adopción de un pariente de sustitución, que asumía el «alma» del muerto. En algunas zonas aparece también la creencia en la reencar-

nación, a la que, sin embargo, se podía escapar, pero se trataba más bien de una idea «pitagórica»: una de las «almas» podía retornar como un animal o ser heredada por un pariente. Los hopi enterraban los cuerpos de los niños muertos en las mismas viviendas, con la esperanza de que sus almas se reencarnaran en los próximos hijos que fueran naciendo. Unicamente entre los indios pueblo aparece una concepción clara y bien elaborada de un más allá feliz. Los muertos se unían allí a los *katsinas* o se convertían en nubes, es decir, en dadores de la lluvia. Entre los hopi, la mujer era enterrada con sus vestidos de boda, lo que se consideraba esencial para facilitar su paso al otro mundo.

Con semejantes ideas nebulosas o poco definidas acerca del más allá no cabía la noción de una vida dedicada a obtener el premio en el cielo o al esfuerzo por entrar en una especie de nirvana para salvarse de las penas de la reencarnación. El destino humano, por consiguiente, no estaba orientado hacia un estado final, personal o general, definitivo. Ciertamente, no aparece la idea de un premio sobrenatural o salvación que asegurase la vida eterna. Hablando en general, podemos decir que el indio valoraba ante todo esta vida, y que si esperaba algún premio sobrenatural, era en todo caso la visión, por ejemplo, pues gracia a ella tenía mayor esperanza de éxito. Como hemos dicho en el párrafo anterior, no se pensaba siquiera que la humanidad hubiera partido de un estado de gracia o que avanzara hacia él. Los «caminos» de la vida habían sido establecidos previamente, y se avanzaba por ellos no porque se esperase un premio en la eternidad, sino porque hacían la vida feliz y armoniosa en la tierra. La muerte, en el mejor de los casos, era un pacífico estado de reposo, y en el peor, una situación nihilista que nada ofrecía y que no producía contento alguno cuando llegaba.

El «destino» del hombre, por consiguiente, era vivir una vida lograda en armonía con el orden natural y moral conforme a las ideas de aquella cultura; un orden inmutable por esencia y al que normalmente nadie se atrevía a oponerse. Dentro de este marco, el hombre encontraba su plenitud. En tal sistema, la idea de «salvación» carece de importancia.

VI. ACTUAL SITUACION RELIGIOSA

Algunos de los rasgos nativos que antes hemos mencionado sobreviven aún en ciertas tribus. Los indios pueblo han mantenido una notable continuidad en sus creencias y prácticas religiosas, que simultanean con el catolicismo que adoptaron. Los navajo—la tribu que más suerte ha tenido entre todas las supervivientes—mantienen intacto su ritual. Otros grupos del Sudoeste (por ejemplo, los yaqui) han mezclado los elementos católicos e indígenas. Los iroqueses mantienen aún un impresionante ciclo ceremonial, mientras que se sigue practicando la danza del sol entre algunos grupos de las llanuras. Pero la religión de los

cazadores y de los plantadores del Sudeste dejó de existir como un sistema integral cuando aquellas civilizaciones fueron destruidas.

Hay que señalar, sin embargo, dos movimientos modernos. Uno de ellos consiste en una religión de la desesperanza, mientras que el otro podría convertirse en la religión unificada de todos los indios que han logrado sobrevivir. Me refiero a la religión de la danza del espíritu y a la religión del peyote. Durante el siglo XVIII aparecieron varios «profetas» que predicaban el triunfo futuro del indio en su lucha contra el blanco. Durante el siglo XIX, sin embargo, se vio claro que tal cosa era imposible, y surgió una rama profética distinta, basada en las viejas experiencias chamánicas del trance y del mensaje de los espíritus. Este mensaje suele imponer al indio un código estricto de comportamiento ético y la obligación de observar el viejo «estilo indio». Con este código va unida una danza ritual cuya ejecución ha de servir para asegurar la supervivencia del «hombre rojo» cuando los blancos sean destruidos por un diluvio, el retorno de los indios muertos para ayudar a derrotar al blanco o ambas cosas a la vez. Con esta victoria vendrá también de nuevo el búfalo. De todos estos profetas, el que más éxito tuvo fue Wovoka, un paiute, que propuso su propia versión en Nevada el año 1886. La danza del espíritu se difundió por las llanuras y finalmente llegó hasta los sioux. En 1890 tuvo lugar el último levantamiento de los sioux, y después de fracasar, la danza del espíritu, con su promesa del retorno del viejo estilo de vida, desapareció [8].

Otra tradición profética ha resultado más pacífica. De ella se derivó la religión de los «tembladores», pero su evolución moderna más significativa ha sido la religión del peyote. El fruto y las raíces del cactus peyote *(lophophora williansii)* contienen sustancias alucinógenas y se han utilizado en México para obtener visiones religiosas. Esta planta fue introducida en Estados Unidos por las tribus apaches que comerciaban o merodeaban por los territorios próximos a la frontera mexicana a finales del siglo XIX. En torno al consumo del peyote se fue desarrollando una serie de ritos derivados de los que se practicaban en las llanuras, que abarcaban la confesión, cánticos, tocar el tambor, fumar, rezos y el consumo ritual del «capullo» del peyote. Este movimiento se difundió entre las tribus asentadas en los territorios indios de Oklahoma, viniendo a llenar el vacío dejado por la danza del espíritu. De allí partieron algunos misioneros para difundir este culto entre los utes y los navajo, que ahora poseen sus propias versiones del mismo. En la actualidad constituye una religión organizada a escala nacional, y ha sido reconocida como «Iglesia nativa americana de los Estados Unidos». Su ética y sus creencias son una mezcla de elementos indios y cristianos, pero su forma e inspiración proceden claramente de fuentes indígenas [13].

BIBLIOGRAFIA SELECTA

[1] R. Benedict, *The Vision in Plains Culture:* «American Anthropologist» 24 (1922) 1-23.

[2] — *The Concept of the Guardian Spirit in North America* (Memoirs of the American Anthropological Association 29; 1923).

[3] R. L. Bunzel, *Introduction to Zuni Ceremonialism* (47th Annual Report of the Bureau of American Ethnology; 1932).

[4] G. A. Dorsey, *Traditions of the Skidi Pawnee* (Memoirs of the American Folklore Society 8; 1904).

[5] W. J. Hoffman, *The Mide'wiwin or Grand Medicine Society of the Ojibwa* (7th Annual Report of the Bureau of American Ethnology; 1891).

[6] A. Hultkrantz, *Conceptions of the Soul among North American Indians* (Estocolmo 1953).

[7] R. H. Lowie, *The Religion of the Crow Indians* (Anthropological Papers of the American Museum of Natural History 25/2; 1922).

[8] J. Mooney, *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of* 1890 (14th Annual Report of the Bureau of American Ethnology 2; 1896).

[9] W. Z. Park, *Shamanism in Western North America* (Evanston 1938).

[10] E. C. Parsons, *Pueblo Indian Religion* (2 vols.; Chicago 1939).

[11] P. Radin, *The Trickster: A Study in American Indian Mythology* (Nueva York 1956).

[12] G. A. Reichard, *Navaho Religion* (2 vols.; Nueva York 1950).

[13] J. S. Slotkin, *The Peyote Religion* (Glencoe 1956).

[14] L. Spier, *The Sun Dance of the Plains Indians: Its Development and Diffusion* (Anthropological Papers of the American Museum of Natural History 16/7; 1921).

[15] S. Tax (ed.), *Indian Tribes of Aboriginal America* (Chicago 1952).

[16] M. I. Teicher, *Windigo Psychosis* (Seattle 1960).

[17] S. Thompson, *Tales of the North American Indians* (Cambridge, Mass. 1929).

[18] C. Wissler, *Ceremonial Bundles of the Blackfoot Indians* (Anthropological Papers of the American Museum of Natural History 7/2; 1912).

IV

T. G. H. STREHLOW

Adelaida, Australia

AUSTRALIA

I. INTRODUCCION GENERAL

El estudio de las creencias aborígenes australianas plantea muchos problemas. Uno de ellos se debe a las actitudes de los observadores europeos, siempre dispuestos a colorear sus observaciones. Como ha dicho el profesor Stanner, los antiguos autores antropológicos que describían las creencias de la población aborigen se sentían confusos al encontrar entre las tribus australianas una religión sin Dios, sin dogmas, iglesia o sacerdotes, sin ninguna preocupación por el «pecado» o la moral sexual (en el sentido europeo) y sin «manifestación material» alguna. Sin embargo, los antropólogos modernos aciertan sin duda alguna al afirmar que en cada grupo australiano aborigen la religión «es un hecho vivo, absolutamente inseparable de la vida y del pensamiento de todos los días» (Berndt). En consecuencia, «penetra todos los aspectos de la vida aborigen y no se preocupa en absoluto de esas distinciones abstractas y disgregadoras que nosotros, con nuestra formación filosófica, hacemos con tanta frecuencia» (Worms).

Hay otros dos problemas que se plantean a causa de la naturaleza especial de los materiales aborígenes que sirven como objeto de la observación, así como del carácter mismo de los hombres que practican esta religión. En primer lugar, el observador europeo se siente confuso ante la múltiple variedad de los clanes totémicos existentes entre las numerosas unidades tribales australianas. En segundo lugar, tropieza con el muro del profundo secreto con que los jefes de los clanes totémicos tratan de proteger los elementos más importantes de sus creencias y ritos sagrados. El secreto en todas las cosas que se consideraban sagradas era, ciertamente, el rasgo más llamativo—y uno de los más desalentadores para los observadores europeos—entre los que caracterizaban a la religión aborigen.

En consecuencia, todos los episodios de los mitos sagrados, todos los versos de los cánticos religiosos, todas las acciones que componen los ciclos ceremoniales estaban cuidadosamente jerarquizados en términos de sacralidad y secreto. A los jóvenes se enseñaban únicamente aquellas partes del credo y del rito que se estimaban accesibles a los novicios. Los hombres de mediana edad conocían la mayor parte del saber popular que correspondía al área de su clan totémico. Pero probablemente nunca había al mismo tiempo más de dos o tres ancianos en cada uno de los grupos totémicos mayores que estuvieran en posesión de la plenitud de los conocimientos que los capacitaba para funcionar

como depositarios últimos del cuerpo completo del saber sagrado que se consideraba propiedad de su grupo. Sólo un puñado de observadores europeos ha sido honrado hasta el punto de concederle el acceso a los misterios últimos de la religión aborigen en cualquier área australiana.

A pesar de todo, y aunque las creencias religiosas de los aborígenes han sido profundamente estudiadas sólo en algunas zonas del continente australiano—especialmente en Australia Central (Spencer y Gillen, C. Strehlow, Róheim, T. G. H. Strehlow), Tierra de Arnhem (Elkin, Berndt, Stanner) y Australia Noroccidental (Worms)—, algunos aspectos de estas creencias pueden juzgarse como razonablemente autentificados y al mismo tiempo suficientemente difundidos por todo el continente (Stanner señala siete características de la religión aborigen en su obra *Aboriginal Man in Australia*, 213-21).

II. CONCEPTO DE LO SOBRENATURAL. SERES INMORTALES. EL PAISAJE TOTEMICO ETERNO Y EL TIEMPO COMO UN ELEMENTO DE ETERNIDAD

Las ideas religiosas de los aborígenes australianos de casi todas las zonas del continente estaban basadas en unas creencias acerca de unos seres sobrenaturales ligados al paisaje, conocidos generalmente como «antepasados totémicos», que normalmente estaban indisolublemente ligados a unos animales, plantas o fenómenos naturales totémicos específicos.

Aquellos seres sobrenaturales habían permanecido originalmente dormidos bajo la corteza de una tierra eterna e increada, en lugares señalados hoy por abrevaderos, pozos, fuentes, roquedas y otros fenómenos naturales. Llegó un momento en que despertaron de su sueño y salieron a la superficie, «nacidos de su propia eternidad». Estos seres sobrenaturales diferían mucho entre sí por su aspecto. Algunos aparecieron en figura de animal, semejantes a canguros, emúes, etc. Otros tenían aspecto humano, como hombres y mujeres perfectamente constituidos. Entre ellos estaban representados los dos sexos, pues los antepasados femeninos formaban ya un «segundo sexo» que no era como una segunda edición inferior, imperfecta o menos potente que los varones. Casi todos los seres sobrenaturales estaban indisolublemente unidos por algún elemento común a los animales o a las plantas, por una parte, y a los seres humanos por otra. Aquellos seres que se parecían a los animales, por ejemplo, pensaban y actuaban generalmente como humanos; a la inversa, los que poseían figura humana se transmutaban a voluntad en aquellos animales concretos con los que estaban unidos con un nexo invisible. Sólo eran desconocidos en aquella asamblea los seres en figura de planta; como los vegetales no pueden moverse o hablar, los antepasados o antepasadas relacionados con aquéllos se concebían invariablemente en figura humana o animal. Su alimento, sin embargo, consistía exclusivamente en las plantas que constituían su tótem. Finalmente, había ciertos lugares sagrados que habían dado

origen a los seres sobrenaturales de figura humana que no estaban ligados ni a plantas ni a animales, aunque en todo lo demás eran iguales que los antepasados totémicos nacidos de la tierra.

La tierra era al principio una llanura informe, desolada y estéril, cubierta de eternas tinieblas, ya que el sol, la luna y algunos otros cuerpos celestes también dormían originalmente bajo tierra. En aquella etapa no había animales, pájaros o plantas. Aquella tierra vacía y estéril empezó a transformarse gracias al trabajo creador de los antepasados totémicos desde el momento en que éstos aparecieron y empezaron a recorrer su superficie de un lugar a otro. Llenaron la tierra de animales y plantas, conforme al tótem de cada cual. Montañas, dunas, llanuras, lagos salados, marismas, ríos, fuentes y estanques iban jalonando las correrías de los antepasados y antepasadas totémicos. En las zonas de Australia que cuentan con una razonable provisión de agua, cada elemento del paisaje estaba asociado a algún episodio mítico o a un verso sagrado. De ahí que la mitología australiana estuviera siempre respaldada y quedara fija mediante la geografía del país.

Los cánticos sagrados eran tenidos por composiciones entonadas por los seres sobrenaturales. Por ello se creía que sus versos recogían a la vez los relatos históricos de los acontecimientos sobrenaturales y las palabras creadoras originales de los seres sobrenaturales. De manera semejante, todo rito sagrado en que eran representados los antepasados totémicos en épocas posteriores por sus reencarnaciones humanas se creían haber sido instituidos por los personajes sobrenaturales que en ellos eran honrados. En consecuencia, se ponía mucho cuidado en asegurar que no se introdujeran alteraciones en la transmisión oral de los episodios narrados en los mitos sagrados, de los versos que componían los cantos sagrados y de todas las acciones rituales en que aparecían aquellos personajes sobrenaturales. Se consideraba sacrilegio cualquier alteración de los mitos, cánticos y ceremonias, así como el revelarlos a personas que no estuvieran cualificadas para recibir tales conocimientos; el sacrilegio, por otra parte, se castigaba con la pena de muerte, cuya ejecución no ha sido en modo alguno infrecuente incluso en época histórica.

A pesar de sus grandes poderes, los antepasados sobrenaturales no eran absolutamente dueños del mundo al que habían dado su configuración final. En primer lugar, a pesar de que los antepasados y antepasadas totémicos no eran responsables de ninguno de sus actos ante un poder superior, y aunque los caminos de sus correrías estaban «más allá del bien y del mal», de los episodios finales de muchos mitos sagrados se saca la conclusión de que la religiosidad aborigen suponía en todas partes la existencia de una fuerza innominada a indefinible capaz de acarrear la caída final hasta del más poderoso de los seres sobrenaturales nacidos de la tierra que hubiera quebrantado deliberadamente las leyes morales que rigen la conducta de sus posteriores reencarnaciones humanas. Esta fuerza no se explica en términos específicos ni re-

cibe nombre alguno en la mitología aborigen; simplemente, se halla implícita en la retribución que recibieron algunos transgresores ancestrales que habían cometido ciertas acciones criminales, tales como el canibalismo o el asesinato de parientes próximos.

En segundo lugar, los antepasados totémicos nacidos de la tierra estaban sujetos al envejecimiento y a la enfermedad. Podían ser heridos y sufrir otros daños y experimentaban el dolor. Sus correrías por la superficie de la tierra duraban además un plazo limitado. Todos los seres sobrenaturales nacidos de la tierra, una vez que habían terminado sus tareas y puesto fin a sus correrías, se sentían dominados por la fatiga. Cierto que por su misma naturaleza eran inmortales, y que incluso los que eran «matados» por otros antepasados totémicos continuaban existiendo en forma de rocas u otros objetos sagrados (llamados frecuentemente por su nombre aranda de *tjurunga)*. Pero todos ellos retornaban a su anterior estado de sueño y sus cuerpos se disolvían en la tierra (frecuentemente en los mismos lugares en que habían emergido de ella) o se convertían en rocas, árboles y otros objetos del tipo «churinga». Al igual que los lugares de nacimiento de los antepasados totémicos, los de su descanso final eran considerados como centros sagrados a los que, bajo pena de muerte, no podían acercarse los humanos, excepto con motivo de ciertas ceremonias especiales. Antes de que desaparecieran de la faz de la tierra los antepasados totémicos, la muerte (que habría de afectar a los seres humanos que vendrían después) fue introducida en el mundo a causa de las acciones de alguno de ellos. El sol, la luna y el resto de los cuerpos celestes nacidos de la tierra ascendieron entonces al lugar que les corresponde en el cielo, y comenzó a existir el mundo del dolor, el trabajo, el esfuerzo y la muerte que desde entonces han conocido los hombres y las mujeres.

Las variaciones locales de estas creencias comunes acerca de la naturaleza de los seres sobrenaturales eran muy abundantes. En la región septentrional de Kimberley, por ejemplo, tenía suma importancia el culto de los *wondjina*. Estos eran seres sobrenaturales estrechamente relacionados con el cielo, el arco iris, los espíritus de los niños y el incremento de las especies naturales. Se creía que estos *wondjina* seguían existiendo como rocas visibles y figuras pintadas en las cavernas, que, en una palabra, «representaban la misma esencia o el espíritu de los seres y criaturas pintados allí» (Berndt).

Algunos de los antepasados totémicos más ampliamente conocidos en la actualidad a través de la bibliografía antropológica son los relacionados con ciertas localidades de la zona septentrional del Territorio Norte, donde los ritos sagrados estaban relacionados en gran parte con diversos cultos de la fecundidad. En estos cultos eran venerados personajes tales como la Madre de la fecundidad, la serpiente del arco iris, los hermanos-relámpagos, las hermanas Wawalag, la madre Kunapipi y las hermanas y el hermano Djanggawul. En esta zona, las formas artísticas predominantes eran las pinturas sobre corteza de árbol,

los *mimi*, o figuras-bastones pintadas, y las llamadas «pinturas de rayos X». Todas estas pinturas, dicho sea de paso, representan la cumbre de las artes figurativas australianas.

Los antepasados totémicos no se representaban por medio de figuras humanas esculpidas, excepto en la zona oriental de la Tierra de Arnhem; en cambio, se creía que habían transferido algunos de sus poderes sobrenaturales a diversos objetos simbólicos permanentes o efímeros. Entre los primeros se contaban las rocas, los árboles y las churingas (láminas de piedra o de madera incisas o lisas) en que se habían convertido, así como las pinturas de los *wondjina*, a que ya hemos aludido. Entre los segundos se cuentan ciertos objetos confeccionados para su uso en las ceremonias sagradas: postes *tnatantja*, cruces ensartadas *waningga* y pinturas realizadas en el suelo. Todos estos objetos efímeros eran considerados como réplicas de los originales creados por los antepasados totémicos.

Si por «churingas» entendemos las láminas sagradas de madera en general, podemos afirmar que se utilizaban en casi todas las zonas de Australia. Las únicas donde no se encontraban eran las islas Melville y Bathurst, así como Tasmania; también era raro su uso en la zona occidental de la Tierra de Arnhem. Las láminas más pequeñas que se hacían sonar durante las ceremonias sagradas son conocidas con el nombre de «bramaderas».

En cuanto a los mitos sagrados en sí podemos hacer tres observaciones generales.

a) El tiempo en que los seres sobrenaturales merodeaban por la tierra ha sido llamado frecuentemente en la bibliografía antropológica «el tiempo del sueño», término acuñado por Spencer y Gillen. Es una traducción poco afortunada de la expresión aranda *altjiranga ngambakala* («que tiene su origen desde la eternidad», «que se ha originado de su propio yo», «nacido de su propia eternidad»), que frecuentemente se abreviaba por el término *altjiranga* («siempre desde la eternidad», «siempre desde el mismo principio»). El significado básico de *altjira* es «eterno», «increado». El verbo aranda *altjira rama* («soñar») es un verbo transitivo que exige un complemento directo. Literalmente significa «yo veo cosas eternas» (sin complemento directo explícito) o «yo veo con visión eterna» (con complemento directo expreso), porque se creía que el alma mortal (cf. *infra*), durante el sueño, abandonaba el cuerpo del durmiente y pasaba por las experiencias contempladas en sueños. El término «tiempo del sueño» es, por consiguiente, una designación poco exacta. Las traducciones que antes hemos sugerido dan mejor el sentido del original. Incluso si traducimos *altjiranga* por «en el principio», al menos indicaríamos el hecho de que el tiempo humano no comenzó hasta que los antepasados totémicos se hundieron en el sueño eterno.

b) Las mujeres sólo conocían los mitos sagrados en sus rasgos generales, ya que únicamente los varones adultos iniciados podían ser

elegidos para recibir una instrucción completa en materias sagradas. Algunas de las porciones más significativas de los mitos sagrados eran conocidas únicamente por unos pocos ancianos en cada uno de los clanes totémicos. Es probable que las mujeres conservaran algunos episodios míticos adicionales como parte de su propio saber secreto.

c) A fin de proteger aún más las porciones secretísimas de sus mitos sagrados, algunos grupos locales australianos hacían circular falsas versiones tradicionales entre los individuos más jóvenes. Esto ocurría especialmente en las zonas de lengua aranda. Así, en uno de los más importantes mitos de los aranda occidentales, el antepasado «gato» Pmalbungka de Ltalaltuma era descrito en el momento de enviar a sus hijos a cazar canguros y comiendo después con ellos la carne cocida de las piezas cobradas. Esta «versión falsa» tradicional servía para ocultar la tradición correcta, por la que los ancianos del tótem Ltalaltuma que ni Pmalbungka ni sus hijos comieron jamás canguro; la verdad era que Pmalbungka se abría diariamente las venas para alimentar a sus hijos con su propia sangre. Vemos aquí una versión de la sangre como símbolo de la vida. Hallaremos una de sus versiones en aquellos mitos australianos en que son descritos los antepasados totémicos derramando su sangre en tierra para producir su descendencia.

Aunque se admitía la existencia de moradores divinos del cielo, en casi toda Australia éstos no se interesaban en absoluto por los asuntos humanos ni detentaban poder alguno sobre los hombres. Tan sólo en los sistemas religiosos del Oriente australiano, cuyos habitantes desconocían la circuncisión, tenían importancia capital los seres celestes.

La principal autoridad en creencias y ritos de la Australia Oriental es Howitt, que describió las hazañas de algunos héroes celestes, como Baiame, Daramulun, etc. Estos eran nombrados en cultos especiales en los que destacaban las bramaderas, los troncos esculpidos y las figuritas de animales y de Daramulun ejecutadas en barro. Aunque las noticias que poseemos acerca de ellos son más bien escasas, sabemos que estos héroes celestes estaba íntimamente asociados con las ceremonias de iniciación, muy distintas de los ritos de iniciación celebrados en el interior de Australia, ya que en la Australia Oriental no se practicaba la circuncisión; en su lugar se llevaba a cabo la ablación dentaria. Esta ausencia de la práctica de la circuncisión significa que los australianos orientales estaban separados de sus congéneres del interior por fuertes barreras sociales y religiosas.

Fuera de la zona oriental de Australia no aparecen rastros de un ser supremo único al que corresponda el dominio absoluto sobre los poderes y funciones de la gran muchedumbre de los antepasados totémicos surgidos de la tierra. Este hecho puede expresarse de otro modo diciendo que los poderes y funciones del ser supremo (Dios) venerado en las religiones superiores aparecen repartidos en la religión australiana entre una multitud de personajes sobrenaturales menores, cada

uno—o una—de ellos con su propia órbita bien definida de influencia. Puede decirse que el hombre australiano creía en οἱ θεοί más que en ὁ Θεός. Aquellos personajes estaban ligados en su totalidad a determinados centros sagrados locales y se respetaban unos a otros sus respectivas esferas de poder.

III. EL HOMBRE

Las formas aborígenes del culto religioso estaban determinadas por el concepto australiano del hombre y de sus relaciones personales con los seres sobrenaturales.

Se creía que la humanidad, al igual que los antepasados totémicos, era eterna por su origen. Por ejemplo, en Australia Central se creía que los primeros seres humanos habían empezado a existir en figura de masas semi-embrionarias de niños a medio desarrollar, amontonados por millares, llenando los lugares que más tarde adquirirían su forma actual de lagos salados o grandes estanques naturales. Aquellas masas fueron desgajadas por ciertos antepasados totémicos de forma que cada niño por separado pudiera desarrollarse hasta adquirir la plena condición humana. De este modo comenzó a existir la humanidad en su forma actual.

Si bien los mitos relativos al origen de la humanidad diferían entre sí en las distintas regiones de Australia, estaba difundida por todas partes la creencia de que, a partir de la época en que los antepasados totémicos retornaron a su sueño eterno, cada hombre o mujer ha tenido alguna relación personal íntima e inquebrantable con uno u otro de los personajes sobrenaturales nacidos de la tierra que figuraban en el culto que practicaba.

Para entender del todo qué significa esa relación en una zona determinada es necesario el conocimiento detallado de las creencias vigentes en esa localidad acerca de la concepción y de la reencarnación. En casi toda Australia (por no decir en su totalidad) se creía que los seres sobrenaturales habían dejado un rastro invisible de vida tras de sí en el paisaje eterno configurado por sus correrías. Las mujeres embarazadas captaban una porción de esta vida sobrenatural y la transmitían a sus hijos antes de nacer.

Los antropólogos han acusado frecuentemente en sus escritos a las tribus australianas de desconocer absolutamente la paternidad fisiológica. Esto nos obliga a insistir en el hecho de que, al menos en aquellas regiones en que se ha emprendido recientemente una investigación más cuidadosa, ha podido demostrarse que se conocían perfectamente todos los datos relativos a la concepción. En la zona lingüística aranda de Australia Central, por ejemplo, siempre se aceptó que el trato carnal entre un hombre y una mujer producía un feto dotado de «vida» (o «alma») humana mortal propia; dicho de otro modo, el hombre iniciaba su existencia del mismo modo que los animales, que también empeza-

ban a existir como resultado de la unión de sus progenitores masculino y femenino. Pero el hombre se diferenciaba de los animales en que lo más importante de su personalidad le venía de su segunda «vida» (o «alma»), que era inmortal. Esta segunda alma era una porción de la «vida» de uno de los antepasados sobrenaturales inmortales, que había penetrado en el cuerpo de una mujer ya embarazada al pasar por un punto determinado del paisaje eterno. En otras palabras, un antepasado totémico buscaba para renacer no precisamente una mujer casada, sino más bien una mujer embarazada, como madre.

Se creía que esta chispa de vida sobrenatural podía penetrar de diversos modos en la mujer embarazada. Ello podía ocurrir cuando la futura madre experimentaba las primeras náuseas durante el embarazo (provocadas, según se creía, por algún alimento que contenía una porción de «vida» de un ser sobrenatural), o al experimentar los primeros dolores ya al final del embarazo (causados por una bramadera que hacía sonar junto a ella un ser sobrenatural), o mientras la mujer (o su marido en algunas zonas) experimentaba una visión en sueños acerca del futuro niño (provocada por el ser sobrenatural que se disponía a renacer). La segunda «alma» de todo individuo era, por consiguiente, una parte de la vida total y de la esencia inmortal del antepasado o antepasada totémicos que habían buscado la reencarnación en un nuevo ser humano. De ahí que en Australia Central, y probablemente en casi todas las demás zonas del continente, se creyera que el individuo recibía la porción más importante de su personalidad, y también casi todos sus rasgos físicos, del personaje sobrenatural que en él se había reencarnado de cualquiera de las formas antes mencionadas. De ahí que, según se creía, cada individuo poseyera dos «vidas» (o «almas»); la primera era humana y mortal, mientras que la segunda era inmortal y eterna.

Consecuencia de ello es que, en la religión australiana, *todos* los seres humanos ostentaban una dignidad personal probablemente inigualada en otros sistemas. La misma multiplicidad de los seres sobrenaturales aseguraba que cada hombre (y cada mujer) se considerase poseedor de un vínculo personal con lo divino y lo eterno.

Puesto que en Australia los seres sobrenaturales estaban asociados a las rocas, los árboles y las churingas, sus encarnaciones humanas guardaban la misma relación con esos objetos, que venían a ser símbolos del nexo existente entre cada persona y el ser sobrenatural del que había recibido su segunda «alma», y de ahí también su animal o planta totémicos. El lugar en que esta segunda «alma» había entrado en su cuerpo (por ejemplo, en el área de habla aranda) o en que había nacido el individuo (por ejemplo, entre las tribus del Desierto Occidental), era considerado como su territorio familiar específico. Si se trataba de un varón, las tradiciones sagradas de aquel lugar pasaban a ser de su propiedad después de la iniciación; las mujeres, aunque también poseían sus propias tradiciones sagradas, normalmente sólo recibía un conoci-

miento imperfecto de éstas y tenían acciones totémicas sagradas peculiares que eran ejecutadas en su beneficio por algunos parientes masculinos cercanos.

En casi todo el interior de Australia, las churingas constituían el nexo visible entre hombres y mujeres de una parte y sus seres sobrenaturales de otra. De ahí que cada individuo poseyera uno de estos objetos simbólicos, que eran guardados en cavernas sagradas o en plataformas sobre los árboles. En algunas zonas se utilizaban conchas marinas con estos mismo fines.

IV. RELIGIOSIDAD

El concepto australiano de la naturaleza propia de los seres sobrenaturales y del hombre determinaba inevitablemente la forma total de la religiosidad australiana.

Incluso en sus actividades profanas, los aborígenes creían imitar punto por punto los actos instituidos por algunos de los seres sobrenaturales. La caza y la recolección de alimentos en todas sus formas, la fabricación de armas y utensilios y hasta los diversos métodos para cocinar la carne de los animales apresados se creían haber sido instituidos por aquellos seres, algunos de los cuales—que por ello asumían la función de héroes culturales—habían enseñado tales artes a los primeros hombres y mujeres. En virtud de la reencarnación, la humanidad australiana estaba indisolublemente ligada a los seres sobrenaturales, y el culto religioso asumía unas formas externas, como resultado de todo ello, que difieren mucho de cuanto hallamos en el resto de la tierra, ya que en casi todas partes se juzga necesaria la intervención de ciertos mediadores especiales (los sacerdotes, por ejemplo) para asegurar un nexo entre las divinidades y los mortales. En Australia tampoco se da la dicotomía entre el mundo cotidiano y la esfera sagrada, pues el cometido del hombre en esos dos ámbitos consistía en hacer que su conducta resultara una imitación tan perfecta como fuera posible de la observada por los seres sobrenaturales.

En el culto religioso de los australianos no tenían cabida la propiciación de unos seres sobrenaturales remotos o las plegarias dirigidas a unas divinidades reluctantes, airadas o celosas, pues los hombres no tratan de propiciarse ni se dirigen oraciones a sí mismos.

Las acciones religiosas, según esto, se dividen en cuatro categorías generales:

1. *Ritos de iniciación*

Los aspirantes habían de superar unas pruebas físicas que, según se pensaba, habían sido prescritas por los seres sobrenaturales. Con ello quedaban dispuestos para recibir explicaciones acerca de la relación que los unía con aquellos seres y con el mundo físico creado por ellos. Las pruebas a que se sometían eran muy variadas. En la mayor

parte de Australia, el principal rito iniciático era la circuncisión. Al mismo tiempo, muchas de estas tribus practicaban también la subincisión. Las tribus australianas orientales, sin embargo, no practicaban ninguno de los dos ritos. En éstas formaban parte de la iniciación la ablación dental y el derramamiento de sangre (que también se practicaba en otras áreas junto con la circuncisión y las incisiones en la cabeza). Independientemente del tipo de pruebas físicas a que fueran sometidos los candidatos, éstas tenían lugar siempre en determinados espacios especialmente dedicados a los ritos de iniciación, después de días o semanas de preparación consistente en cánticos y ritos a cargo de los varones plenamente iniciados. Los terrenos de iniciación *(bora)* de Australia Oriental ya han sido mencionados antes.

Estos ritos de iniciación afectaban a todos los varones, que generalmente se sometían a ellos poco después de llegar a la pubertad. Su objeto era preparar a los jóvenes para ser admitidos a la plena condición social de hombres, e introducirlos en la plena comunión con el mundo espiritual a que estaban destinados en virtud de haberse reencarnado en ellos los seres sobrenaturales.

La importancia religiosa de estos ritos de iniciación variaba muy considerablemente de una región a otra. En Australia Oriental, donde eran venerados los seres celestes y se creía que el sonido de las bramaderas girando vertiginosamente sobre los terrenos de iniciación se tenía por la voz de aquellos seres, los ritos de iniciación eran considerados como un elemento de la máxima importancia religiosa y representaban la plena introducción de los novicios en el mundo espiritual que dominaba la vida en su totalidad. Casi otro tanto puede decirse de los ritos de circuncisión practicados por las tribus del Desierto Occidental en el interior de Australia, donde los actos especiales que presenciaban los novicios antes de la circuncisión eran considerados como los ritos más sagrados de que jamás podrían ser testigos. Entre los pitjantjara y otras tribus afines, por ejemplo, recibían el nombre de *ngalungka;* los objetos e incluso algunos de los versos asociados a estos ritos no podían ser revelados bajo pena de muerte, excepto en aquellas ocasiones especiales. También en ciertas zonas del norte de Australia eran considerados los ritos de iniciación como la parte quizá más importante de todo el ritual sagrado.

Pero otras tribus, como las numerosas comunidades de lengua aranda del Centro, valoraban los ritos de iniciación principalmente como ceremonias que venían a asegurar la adecuada preparación física de los varones (mediante la circuncisión y la subincisión) para participar en los ritos conmemorativos y de crecimiento en que el culto religioso de los varones iniciados encontraba su plena expresión. Sin embargo, incluso en estas zonas hay pruebas de que estos ritos de iniciación pudieron tener en otros tiempos una función más importante desde un punto de vista estrictamente religioso. Así, entre los aranda occidentales, la leyenda no sagrada de Tuanjiraka se enseñaba obligatoriamente a todas

las mujeres y a los niños. Según esta leyenda, los seres sobrenaturales se reunieron en el terreno de las circuncisiones, gritando fuertemente (sus gritos se imitan mediante el zumbido de grandes bramaderas). Su jefe Tuanjiraka, que tenía una sola pierna, terminó por cortarles la cabeza a los iniciados con un cuchillo de piedra. Varios días después les volvió a pegar las cabezas, cuando los iniciados empezaron a descomponerse; pero éstos, milagrosamente resucitados, se encontraron ahora en condiciones de establecer comunicación con el mundo secreto de los seres sobrenaturales. La repetida narración de esta versión falsa a las mujeres y niños de los aranda occidentales se suponía esencial para el éxito completo de la circuncisión.

2. *Ceremonias conmemorativas*

Se trata de representaciones dramáticas organizadas en ciclos, cada una de las cuales se asocia a uno de los más importantes mitos sagrados. Los ciclos estaban ligados a los lugares sagrados que se mencionaban en los relatos míticos, y presentaban a los personajes sobrenaturales ante los ojos de los hombres que eran sus reencarnaciones, así como ante sus parientes y amigos.

Todos los actos de cada ciclo estaban cuidadosamente escalonados. Los primeros actos, en que aparecían los personajes menores de cada ciclo, o los episodios menos importantes en la historia de los protagonistas verdaderos, se desarrollaban en presencia de todos los miembros del auditorio correspondiente, incluyendo los jóvenes iniciados. Los últimos actos, en que eran presentados los personajes y los episodios más importantes, eran presenciados únicamente por un auditorio cuidadosamente seleccionado del que sólo formaban parte los miembros más viejos del clan totémico. Algunos de los actos finales sólo se desarrollaban en presencia de tres o cuatro de los jefes y miembros más ancianos y de mayor confianza del clan totémico adecuado.

En la mayor parte de las regiones australianas, los actores que intervenían en estas ceremonias llevaban el cuerpo decorado con plumón de aves o materias vegetales pulverizadas y adheridas a la piel mediante sangre. Esta caracterización servía para borrar los rasgos humanos del actor, que, por otra parte, tenía prohibido hablar con su tono normal de voz desde el momento en que empezaba a caracterizarse hasta que terminaba la representación. Los hombres que tomaban parte en estos preparativos y en la representación sólo podían entonar los versos sagrados apropiados, de los que se creía haber sido compuestos por los personajes sobrenaturales honrados con aquellos actos y precisamente para aquellas ocasiones.

Probablemente a causa del empleo de sangre humana, que se extraía con acompañamiento de los correspondientes versos sagrados, estaba muy difundida la idea de que los pegotes de plumón o las materias vegetales que se desprendían del cuerpo de los actores o de los objetos ceremoniales durante las representaciones de aquellos actos sagrados

conmemorativos habían adquirido el poder de convertirse en los correspondientes animales o plantas. Así, el plumón que esparcían los actores durante las ceremonias de la serpiente, el emú, etc., se creía destinado a convertirse en serpientes, emúes, etc., una vez que el terreno ceremonial era además vivificado por las lluvias celestes. De igual modo, las ceremonias conmemorativas en que el sol (en Australia se trata siempre de un ser que nace de la tierra y que se traslada al cielo únicamente cuando ha terminado de realizar sus hazañas terrenas) era representado, se practicaban muy rara vez por miedo a que tales representaciones produjeran un aumento excesivo del calor del sol.

3. *Ceremonias de incremento*

En estas ceremonias, los miembros de un clan totémico ejecutaban ritos especiales para provocar el incremento de animales y plantas correspondientes a su propio tótem en los lugares en que se creía que los antepasados totémicos locales los habían instituido. Así, los aranda, que se tenían por reencarnaciones de unos antepasados totémicos canguros surgidos del estanque Krantji, se reunían periódicamente junto a sus bordes para entonar los conjuros que provocan el aumento del número de los canguros y ejecutar con esta misma finalidad los ritos ligados al estanque Krantji. Se suponía que aquellos conjuros y ritos habían sido practicados la primera vez por los antepasados totémicos para provocar la multiplicación de los canguros en Krantji. La sangre que servía para los dibujos sagrados, trazados en el suelo, y para decorar los objetos sagrados utilizados en las ceremonias de Krantji debía ser ofrecida por individuos que fueran considerados reencarnación de los antepasados totémicos del canguro o por sus parientes cercanos varones, pues se creía que era preciso derramar en el suelo la «vida del canguro»—simbolizada por la sangre de los varones del clan canguro—y repetir exactamente todas las acciones y las palabras originales de los seres sobrenaturales *canguros para que surgieran nuevos canguros del suelo en* Krantji lo mismo que había ocurrido al comienzo de los tiempos.

En muchos de estos lugares rituales de Australia Central se utilizaban en los ritos de incremento las pinturas en el suelo y los postes totémicos. Las primeras tenían el valor de símbolos femeninos, mientras que los segundos lo tenían de símbolos masculinos.

El empleo de sangre humana donada por los totemitas era un rasgo notable de los ritos religiosos en Australia entera. Mientras que en muchos sistemas religiosos fuera de este continente se usaba la sangre de los animales sacrificados para propiciar a las divinidades, el totemita australiano tenía que verter su propia sangre en los ritos que celebraba. Normalmente la extraía él mismo de las venas de sus brazos o mediante la subincisión de la uretra, y este acto se acompañaba casi siempre de la recitación de versos sagrados. Aquella sangre ya no era meramente humana, sino un líquido sagrado capaz de transmitir nueva vida, del mismo modo que la había creado la sangre de los seres sobrenaturales origina-

les. Y del mismo modo que los animales surgieron de la tierra empapada de la sangre que derramaron los antepasados totémicos, y de los objetos usados por ellos, también se creía que los animales de las especies adecuadas podían ser creados gracias al empleo de escudos pintados, dibujos en el suelo y postes sagrados del tótem, cuyos dibujos sagrados se aplicaban a las superficies mediante la sangre de los totemitas humanos con el acompañamiento de las palabras creadoras legadas por los antepasados totémicos. Teniendo en cuenta todos estos rasgos, parece razonable clasificar las ceremonias de incremento de este tipo como de carácter sacramental más que mágico.

Otro medio para promover el incremento de plantas y animales consistía en frotar con piedras o golpear con ramas las rocas en que se habían transmutado los cuerpos de los antepasados o en asperjarlas con la sangre donada por los totemitas. En ambos casos, era necesario entonar los adecuados versos creadores heredados de los seres ancestrales. En Kimberley y al occidente de la Tierra de Arnhem se solía retocar de tiempo en tiempo las pinturas sagradas de cavernas y albergues rocosos con sus colores adecuados a fin de asegurar un incremento semejante de plantas y animales, así como de la lluvia.

En todos estos casos se creía que el hombre era capaz de provocar ese aumento de plantas, animales y lluvias sólo gracias a los seres sobrenaturales, repitiendo sus acciones creadoras originales y entonando sus versos dotados del mismo poder. El derecho a practicar aquellos ritos le venía del hecho de que, en virtud de la reencarnación, parte de la «vida» de aquellos antepasados totémicos residía ahora en su propia persona.

4. *Magia y hechicería*

Había, sin embargo, algunas formas del ritual sagrado en que las correspondientes acciones estaban más o menos imbuidas de ideas «mágicas». Los conjuros entonados por los curanderos para alejar las enfermedades, al igual que los restantes versos sagrados, se suponían haber sido compuestos por los antepasados totémicos. Pero sólo adquirían su plena eficacia cuando eran entonados por curanderos especialmente iniciados; estos curanderos, por su parte, derivaban sus poderes directamente a través de contactos visionarios con los seres sobrenaturales que por vez primera habían compuesto los conjuros sanadores o por transferencia de otros curanderos más viejos.

En ciertas áreas se creía que en otros tiempos existieron especiales antepasados totémicos o espíritus ancestrales que habían transmitido estos poderes mágicos a los curanderos. Así, entre los wuradjeri de Australia Oriental se creía que el mismo Baiame había dado los cristales mágicos de cuarzo utilizados con finalidades mágicas. Nos encontramos aquí con la idea de una *magica successio*, pues no se creía necesario que el curandero fuese reencarnación de uno de los antepasados totémicos que había dejado como herencia aquellos encantamientos.

Los símbolos del poder mágico transmitidos a los curanderos variaban en las diversas áreas australianas; cristales de cuarzo, conchas perlíferas, australitas, huesos y piedras se usaban abundantemente con esos fines. También variaban las habilidades que los curanderos pretendían poseer, y que iban desde el poder de adivinación (por ejemplo, señalar quién era el culpable de que un individuo hubiera muerto) hasta los poderes más normales de curar a los enfermos y provocar la caída de la lluvia.

Puesto que estos poderes mágicos tenían su origen no en una reencarnación de los seres sobrenaturales, sino en la mera transmisión por parte de otros curanderos más viejos o de ciertos espíritus ancestrales especiales, no es sorprendente el hecho de que, al menos en Australia Central, estos poderes mágicos no fueran considerados como de carácter permanente. Los aranda occidentales, por ejemplo, creían que un curandero podía perder por completo sus poderes mágicos si quebrantaba alguno de los tabúes alimenticios que pesaban sobre él (tales como ingerir grasa o tuétano animales). En esta zona, el hombre que perdía sus poderes ya nunca podría recuperarlos.

La actitud de los australianos hacia los antepasados totémicos o los espíritus ancestrales que habían transferido sus poderes mágicos a los curanderos se caracterizaba siempre por el temor y la reverencia. Al igual que todos los seres sobrenaturales, no se les podía obligar en contra de su voluntad mediante el uso de conjuros mágicos. Si los conjuros no lograban su fin en una ocasión determinada, se acusaba de ello al curandero. Estos fracasos se atribuían a la magia más poderosa de otro curandero rival o a algún error que podía haber cometido el curandero en cuestión en la ejecución de sus ritos mágicos, o a que hubiera perdido entre tanto sus poderes mágicos.

Otras formas del ritual mágico australiano incluían la magia amorosa y el ritual mortuorio. También en estos casos se creía que era absolutamente necesario, para conseguir la eficacia plena de los ritos, recitar correctamente los versos y ejecutar con exactitud las adecuadas acciones simbólicas heredadas de los seres sobrenaturales. Pero las personas encargadas de ejecutar aquellos ritos no tenían que pertenecer necesariamente a los tótems de aquellos seres sobrenaturales.

5. *Otros ritos*

Bajo este título incluimos los ritos de la fertilidad practicados en el norte de Australia, especialmente en la Tierra de Arnhem. Se trata del culto de Kunapipi y de los ritos basados en los mitos de la Serpiente del Arco iris, las hermanas Wawalag y las hermanas y el hermano Djanggawul. En el rito de los Djanggawul se emplean abundantemente los postes *rangga*, decorados con dibujos en ocre y sartas de plumas (los postes y *rangga* eran los objetos sagrados más importantes en la zona oriental de la Tierra de Arnhem). En estas ceremonias se atribuía al sexo una significación religiosa. Los ritos insistían especialmente en

una representación simbólica de la cópula, de que se esperaba un aumento en la fecundidad de seres humanos y animales. En el culto de Kunapipi se subrayaban el nacimiento y el renacimiento espiritual: «El suelo sagrado es el 'lugar materno' por el que pasan los hombres para renacer» (Berndt).

También pertenecen a este grupo los ritos secretos de las mujeres, entre los que se incluyen algunos pertenecientes a la categoría de la magia amorosa (cuya finalidad es atraerse el corazón de un galán o renovar el afecto del esposo; así, el *djarada* y el *jawalju)*, los destinados a causar la ruina de las rivales en el amor, los ritos de la fecundidad para conseguir una prole numerosa, y, al menos en ciertas zonas, las ceremonias conmemorativas en honor de algunas antepasadas.

En ciertos tipos de acciones mágico-amorosas toman parte al mismo tiempo hombres y mujeres. Por otra parte, la presencia de bailarinas era esencial en algunos ritos específicamente masculinos del área aranda, tales como el de la circuncisión y los ritos preparatorios de los hombres que se disponían a emprender una expedición de represalias.

Es muy poco lo que sabemos aún acerca de los ritos secretos de las mujeres; sólo algunas investigadoras muy hábiles, que se han sabido ganar la confianza de las ancianas aborígenes, han podido lograr en algunos casos ser admitidas al pleno conocimiento de sus secretos.

Finalmente, había ritos mortuorios, cuya finalidad era cortar los últimos lazos que unían al difunto con sus parientes y amigos supervivientes. Los más complicados son los de la Tierra de Arnhem y las islas Bathurst y Melville. Los *bugamani,* o postes sepulcrales de las islas Bathurst y Melville, alcanzaban a veces la altura de seis metros y medio, y sus decoraciones resultan de alto valor ornamental. En el norte y centro de la Tierra de Arnhem, los cráneos de los difuntos se decoraban con dibujos especiales y eran portados durante un año por parientes próximos hasta que se depositaban en el estanque del que se suponía proceder el difunto o en una caverna. Los ritos mortuorios tenían además en todas partes la finalidad de acelerar la marcha de los espíritus de los difuntos hacia el lugar que les esperaba; los rasgos de este país de los muertos variaban de una a otra tribu.

6. *Resumen*

Si exceptuamos a los curanderos, en Australia no había una clase especial de personas sagradas. *Todos* los seres humanos poseían la alta dignidad derivada de su personal asociación con los seres sobrenaturales.

Todos los actos sagrados que realizaban los humanos se tenían por repeticiones exactas de los instituidos originalmente por los seres sobrenaturales. En ningún nivel del rito religioso se sugería que los seres sobrenaturales pudieran ser obligados por los humanos a acceder a los deseos y peticiones de éstos.

Los hombres que participaban en el culto no ofrecían ningún sacri-

ficio de animales, plantas o seres humanos a los sobrenaturales; si aquéllos utilizaban su propia sangre «sagrada» cuando ello era necesario, se debía únicamente a sus vinculaciones personales con éstos.

Como los totemitas humanos creían ser, al menos en un grado significativo, de la misma sustancia que los personajes que figuraban en sus cánticos y ritos sagrados, la religión aborigen establecía una profunda relación personal entre cada individuo humano y el mundo de la eternidad. Los antepasados totémicos, las plantas y los animales totémicos, el paisaje sagrado estaban unidos a la humanidad mediante lazos personales. Son precisamente estas vinculaciones personales las que diferencian las creencias australianas aborígenes de las religiones de la naturaleza que hallamos en otras zonas del mundo.

Probablemente en la mayor parte de Australia, cada individuo, a pesar de la multiplicidad de seres sobrenaturales en que creía cada comunidad, estaba indisolublemente vinculado tan sólo a uno de aquellos personajes. Sus derechos y deberes rituales, así como su situación social, estaban regidos por aquella vinculación personal (cf. T. G. H. Strehlow, *Personal Monototemism in a Polytotemic Community)*.

Como era de esperar, la conducta ideal del hombre es la que podríamos describir (como se ha hecho en relación con el contexto religioso de las comunidades no australianas) como «santidad ritual». Era frecuente que las faltas más graves contra el ritual, que podríamos clasificar como sacrilegios, se castigaran con la pena de muerte. Las faltas morales en el sentido que nosotros las entendemos sólo exponían al culpable a la ira de la sociedad humana organizada contra el ofensor, no a la indignación de los seres sobrenaturales. De ahí que entre los aborígenes australianos no se diera realmente el sentimiento de «pecado» al estilo cristiano. Sin embargo, también se creía que los elementos básicos de la estructura social de las tribus australianas habían sido determinados por alguno de los seres sobrenaturales. Al mismo tiempo, las faltas de índole moral que se juzgaban capaces de causar serios perjuicios a las mismas bases de la sociedad también podían ser severamente castigadas, hasta llegar a la pena de muerte por ciertos delitos más graves, como el incesto.

Hemos de mencionar respetuosamente la actitud de tolerancia religiosa de los aborígenes. Las creencias y deberes rituales de cada individuo se consideraban en gran parte asunto privado, lo que suponía una defensa muy firme contra las intromisiones extrañas. Al mismo tiempo, todo hombre estaba obligado a actuar como auxiliar ceremonial de otros individuos pertenecientes a un tótem distinto del suyo siempre que fuera requerido para ello. La misma naturaleza de las creencias religiosas, por consiguiente, actuaba como una barrera al fanatismo y al autoritarismo religiosos.

V. DESTINO Y ESCATOLOGIA

El destino del hombre consistía en vivir armoniosamente identificado con los poderes sobrenaturales que habían configurado su entorno físico, y de los que seguía dependiendo su vida. Sólo de esta forma podía lograr felicidad y seguridad.

Cuando el hombre imitaba la forma de vida que originalmente instituyeron los seres sobrenaturales, también ayudaba a sustentar la naturaleza. Era preciso procurar la multiplicación de animales y plantas de tiempo en tiempo mediante la entonación de las palabras y la ejecución de los actos dotados de poder creador que les dieron el ser en el principio. También las lluvias dependían de las palabras y las acciones de los miembros humanos de los clanes en que se habían reencarnado los antepasados de la lluvia. Cualquier fallo o negligencia de los seres humanos al repetir los ritos establecidos por los seres humanos podía provocar la sequía temporal del paisaje y la muerte de los animales y plantas que lo poblaban. El tiempo de la creación y el tiempo humano formaban, en cierto sentido, una continuidad.

Los lazos estrechos que unían al individuo con los seres sobrenaturales *se rompían con la muerte. Una vez ocurrida ésta, los ritos mortuo*rios servían para asegurar tanto que los supervivientes, después de un intervalo de luto determinado por la tradición, volvieran a su vida normal, así como que los espíritus de los difuntos, una vez aplacados por el duelo de sus parientes y amigos, se sintieran inducidos a buscar el lugar de su nueva morada. Las creencias vigentes entre los aranda acerca de lo que ocurre a los dos espíritus del difunto después de la muerte ilustran muy bien el significado de ésta en el contexto de la religiosidad australiana. El espíritu «inmortal» regresaba al mismo lugar en que se hallaba hasta el momento en que se introdujo en el cuerpo del niño aún no nacido, mientras que el espíritu «mortal» se convertía en un «fantasma». Tanto los aranda como el resto de las tribus australianas creían que era precisamente este «fantasma» el que podía volver su ira maligna contra sus antiguos amigos y parientes, y a evitar esta contingencia se encaminaban los ritos mortuorios y el duelo, que culminaban en una acción final que señalaba el término del período durante el cual podía el fantasma ejercer su influjo entre los supervivientes. Después de esto, ya no se dedicaba ninguna atención al muerto. En muchas comunidades se creía que el fantasma dejaba de existir por completo, o al menos que ya no volvía a frecuentar los lugares que le eran conocidos.

Hasta qué punto diferían entre sí las creencias religiosas incluso entre grupos tribales emparentados entre sí puede verse en el hecho de que, mientras los grupos aránda occidentales creían que el alma mortal era finalmente destruida por el rayo y que la inmortal retornaba al lugar del que saliera para nacer, los grupos aranda nororientales creían que todas las almas inmortales de sus difuntos (a las que se daba

el nombre de *erintarinja* y *arambaranga)* vagaban por los parajes en que antes habían vivido en sus cuerpos humanos, y que seguían vigilando las acciones ceremoniales de los supervivientes. Estos grupos aranda nororientales no tenían unas tradiciones muy firmes acerca del destino de las almas mortales, pero se aceptaba, sin embargo, que una vez celebrados los ritos mortuorios aquellas almas mortales («fantasmas») ya no exigían la mínima atención.

En última instancia, el hombre, en la religión totemista australiana, estaba ligado a las plantas y a los animales que poblaban el paisaje en que se desarrollaba su vida, así como con este mismo paisaje, que se consideraba eterno, por ser portador de una chispa vital derivada de uno de los seres sobrenaturales que habían creado todas las formas vivas. La muerte nunca podría derrotar a la vida; sólo las manifestaciones efímeras de ésta (los hombres, los animales, las plantas) estaban sujetas a la destrucción.

La religión australiana inspiraba a sus adeptos un sentimiento vital, una profunda convicción del contacto personal con unas realidades y unos valores eternos. De hecho, el *motivo* de la eternidad era uno de los elementos básicos más llamativos de la región australiana.

Las acciones del hombre en este mundo no estaban influidas por la idea de una futura existencia más allá de la muerte. La australiana era una religión para hombres y mujeres que vivían en una tierra que nunca había dejado de estar habitada también por seres sobrenaturales. El tiempo humano era en realidad una parte del tiempo eterno, y todos los valores vigentes en la sociedad se tenían por inteporales e inmutables.

A pesar de la frase de Tillich de que «no hay sociedades que posean lo eterno», cada totemita australiano creía firmemente que «poseía lo eterno» en el espacio que duraba su propia vida.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

H. Basedow, *The Australian Aboriginal* (Adelaida 1925).
R. M. y C. Berndt, *The World of the First Australians* (Sydney 1964).
— *Wuradjeri Magic and «Clever Men»*: «Oceania» 17/4, 18/1 (1941).
— *Kunapipi* (Melbourne 1951).
— *Djanggawul* (Londres 1952).
O. Eberle, *Cenalora* (Olten y Friburgo 1954).
A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree* (Sydney 1945).
— *The Australian Aborigines: How to understand them* (Sydney 1964).
A. W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia* (Londres 1904).
M. J. Meggitt, *Desert People* (Sydney 1962).
C. P. Mountford, *Arnhem Land: Art, Myth and Symbolism* (Melbourne 1956).
G. Róheim, *Australian Totemism* (Londres 1925).
— *The Eternal Ones of the Dream* (Nueva York 1945).
W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee* (Münster 1926-35).
B. Spencer y F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia* (Londres 1899).
— *The Northern Tribes of Central Australia* (Londres 1904).
W. E. H. Stanner, *On Aboriginal Religion* (Oceania Monograph 11; Sydney 1963).
— *Religion, Totemism and Symbolism*, en *Aboriginal Man in Australia*, cap. 8 (Sydney 1965).
C. Strehlow, *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien* (Frankfurt 1907-21).
T. G. H. Strehlow, *Ankotarinja, an Aranda Myth*: «Oceania» 4/2 (1933).
— *Aranda Tradictions* (Melbourne 1947).
— *Personal Monototemism in a Polytotemic Community*, en *Festschrift für Ad. E. Jensen* (Munich 1964).
W. L. Warner, *A Black Civilization* (Nueva York 1937/58).
E. A. Worms, *Religion*, en *Australian Aboriginal Studies* (Melbourne 1963).

V

E. G. PARRINDER

Londres, Inglaterra

ACTUAL SITUACION RELIGIOSA

I. INTRODUCCION

Puesto que no contamos con una historia escrita de las religiones de los pueblos sin escritura, poco es lo que podemos averiguar en relación con su pasado. Estos pueblos han permanecido aislados de las religiones con escritura en algunas zonas. Pero en las junglas y en las montañas de la India, Birmania y China, o en las estepas de Siberia, han estado en estrecho contacto con pueblos que conocían la escritura y pudieron asimilar algunas ideas religiosas de éstos. Parece, sin embargo, que hasta épocas recientes los pueblos sin escritura han permanecido relativamente aislados, pues los contactos con el exterior hubieran traído inevitablemente consigo algunos intentos misioneros para lograr conversiones o la introducción de la escritura.

El cuadro actual nos presenta unas culturas que se entremezclan y unos cambios rápidos. Pasó el antiguo aislamiento y hoy apenas queda algún pueblo «intacto». La moderna exploración, el imperialismo, el nacionalismo, las comunicaciones... Todo ha contribuido a hacer inevitables los más amplios contactos. En los más remotos mercados se pueden comprar machetes suecos, azúcar de Jamaica, paños de Manchester o cacerolas de Marsella.

Las influencias políticas y comerciales provocan cambios sociales y dilatan los horizontes del espíritu. No sólo reciben visitantes extranjeros los pueblos sin escritura, sino que ellos mismos viajan a unas distancias que sus padres nunca hubieran imaginado. Muchas de estas personas se trasladan a las ciudades o buscan trabajo en las minas y en los puertos. Hay más dinero y más mercancías que comprar. Se aprenden idiomas internacionales: inglés o swahili, español o hindú. Incluso en las aldeas cambian las costumbres al introducirse leyes nuevas; se enajena la tierra, cosa que nunca ocurrió cuando estaban vigentes las costumbres tradicionales, para dar paso a la creación de grandes plantaciones. Todo esto afecta a las creencias ancestrales, porque los antepasados eran los verdaderos dueños de la tierra.

Mayor importancia reviste la llegada de los misioneros de las religiones «superiores», que tratan de educar a las gentes y apartarlas de sus antiguas creencias. Las misiones cristianas recuperaron su eficacia en el siglo pasado, y han mantenido su labor en el presente, con el resultado, según dice un historiador de la Iglesia, de que ésta, en número y extensión, se ha difundido más en este siglo que en cualquiera de los anteriores. Los mayores éxitos de la Iglesia se han producido entre los

pueblos sin escritura; ha sido mucho menor el número de conversos en las religiones que poseen la escritura. El prestigio de una tradición escrita, de unas escrituras y de su universalismo han dado al credo cristiano y al islámico grandes ventajas. El cristianismo ha utilizado además el apoyo del imperialismo o la superioridad de la cultura material de Occidente como armas poderosas con vistas al logro de conversiones en todos los rincones del mundo. No menos importante ha sido el arma de la educación. Las iglesias han construido escuelas sin número y han transmitido sus creencias a las muchedumbres de jóvenes que trataban de promocionarse a través de la educación escolar. La religión antigua era considerada frecuentemente como algo propio de los viejos y los ignorantes, y la sabiduría que encarnaba tiende a ser eliminada o dejada en el más absoluto olvido.

También otras religiones universales han sentido renacer su celo misionero. El Islam ha logrado millones de conversos en el Africa tropical, mientras que los budistas han avanzado en el Sudeste asiático. Hasta los mismos hinduistas han tratado de incorporar a su ámbito religioso a las tribus sin casta de las montañas y las selvas, imponiéndoles sus propias indumentarias y costumbres.

Las cifras que alcanzan estas conversiones de las religiones antiguas a las nuevas han significado inevitablemente la debilidad de las primeras. Estas han ido declinando, cuando no han desaparecido por completo del recuerdo vivo. Hoy ya no es posible describir, por ejemplo, la religión de los hotentotes antes de su conversión al cristianismo. Y este proceso parece estar llamado a seguir adelante. Se han producido ciertas reactivaciones de los viejos cultos, pero las fuerzas de la modernidad son cada vez mayores y más eficaces.

Sin embargo, es significativo, en el encuentro de las viejas y las nuevas formas religiosas, el rasgo de la formación de ciertos cultos híbridos. Los «cultos del carguero» de las islas del Pacífico reflejan esa mezcla de las ideas antiguas con las nuevas aspiraciones religiosas, el anhelo de bienes sobrenaturales y la creencia en unos poderes sobrehumanos que llegan desde el otro lado del mar. Hay sectas etiópicas en Sudáfrica que reflejan el nacionalismo negro, mientras que algunas sectas sionistas incorporan una ideología «revivalista» y de los grupos salutíferos. Algunas organizaciones, como la del Cao Dai en Vietnam y la del Tenri Kyo en Japón, mezclan viejos y nuevos anhelos sociales y religiosos. Su origen y dirección están a veces en manos de poderosas personalidades carismáticas.

El gran número de estos movimientos religiosos, así como el hecho de que sus dirigentes sean indígenas más que extranjeros, sugieren a algunos autores la idea de que se trata de «religiones de los oprimidos», cuando no un «opio del pueblo». Pero la cuestión no es tan sencilla. Los innumerables grupos religiosos de dimensiones reducidas con que nos encontramos a lo largo y a lo ancho de todo el mundo no pueden ser atribuidos a la opresión social. Si es cierto que hay muchas de estas sectas

en Sudáfrica, también se dan en América y no han dejado de surgir en Europa. Las tendencias sectarias no son un rasgo exclusivo del protestantismo o del cristianismo, sino de la religión en general.

Algunos autores que han abordado el tema de las sectas deberían haber estudiado más a fondo el trasfondo indígena de la religión. Ello les hubiera hecho ver que había una organización notablemente elemental, numerosos sacerdotes y profetas y diferentes ritos y santuarios en que se realizaban curaciones; todo esto podría haber sido calificado más tarde como sectarismo. La vieja religión se preocupaba de la salud espiritual y de la física en igual medida, y así se explica que también en las sectas modernas se dé una gran preocupación por las curaciones mediante la fe. Algunas sectas actuales son milenaristas y mesiánicas, mientras que en otras no aparece rastro alguno de esas esperanzas. Todas dan una expresión indígena a la religiosidad, aunque también toman libremente de una nueva fe los elementos que más responden a sus propósitos.

El sincretismo es inevitable en las nuevas circunstancias. Es un rasgo presente a lo largo de toda la historia de las religiones. Las sectas cristianas pueden ayudar a que el cristianismo eche raíces más profundas en un entorno indígena, suprimiendo los rasgos de extranjerismo en sus expresiones locales. Las sectas islámicas pueden abrir horizontes al Islam, por ejemplo, mediante la adopción de ciertos métodos occidentales, como los educativos, para responder mejor a las necesidades de las comunidades musulmanas. Surgirán nuevos profetas y nuevos cultos para satisfacer los anhelos de sus seguidores. Pero también hemos de contar con el peligro del oscurantismo, con el rechazo de la medicina occidental para retornar a la magia.

Es difícil determinar el número de los que siguen observando la antigua religiosidad, de los que se convierten a los nuevos cultos y el de los que deliberadamente hacen una síntesis de todo ello. A comienzos del presente siglo, el número de los cristianos al sur del Sahara apenas llegaba a un millón, cifra que tampoco superarían los musulmanes. En 1968, un estudio sacaba la conclusión de que en el Africa subsahariana debía de haber más de sesenta millones de cristianos y por lo menos otros tantos musulmanes. Quedaban aún muchos «tribalistas», pero su número iba en constante disminución y se podía asegurar que gran parte de ellos era potencialmente cristiana o musulmana. El cristianismo ha logrado atraer a muchos aborígenes australianos y a gran parte de los isleños del Pacífico, mientras que en Sudamérica se redoblan los esfuerzos misioneros. Es posible que el mayor número de los que permanecen en las antiguas religiones esté en Africa, pero éstos resultan más vulnerables a las nuevas religiones que los habitantes de las selvas sudamericanas.

Las religiones de los pueblos sin escritura están en decadencia. Sus manifestaciones externas parecen condenadas a desaparecer, aun-

que quizá no antes de que termine el siglo actual. Pero persistirán muchas de las antiguas actitudes religiosas, que condicionarán la mentalidad de muchos que han abrazado una nueva religión, e incluso de los que han abandonado cualquier práctica religiosa.

II. HISTORIA DEL ESTUDIO DE ESTAS RELIGIONES

«Es posible que los no especialistas aún ignoren que gran parte de lo que se escribió en el pasado, y con gran seguridad, y que todavía se sigue repitiendo en colegios y universidades, acerca de animismo, totemismo, magia, etc., ha resultado ser erróneo o al menos dudoso». Así se expresa E. E. Evans-Pritchard en su importante obra *Theories of Primitive Religion*. La historia de los estudios en torno a la religión de los pueblos sin escritura presenta una fuerte preponderancia de las teorías sobre los hechos establecidos. Quizá ello fuera inevitable, ya que el panorama a estudiar era tan amplio como el mundo, y las teorías generales resultaban útiles. Pero se daba también el riesgo de las generalizaciones injustificadas o el de encajar todos los datos en unos moldes demasiado iguales. Hoy, sin embargo, hay tal respeto al hecho concreto y a lo particular que resulta difícil formular en absoluto ninguna teoría.

El interés por las costumbres de los pueblos sin escritura se remonta al menos a Estrabón, cuando escribe acerca de los troglodítas, o a César, que se ocupa de los druidas. Otros autores posteriores quizá estaban dotados de un estilo más feliz, pero poseían menos experiencia viajera que sus modelos clásicos. Rousseau expuso sus teorías acerca de la religión natural, mientras que De Brosses, en 1760, sacaba la conclusión de que los «dioses fetiches» de los negros y de Egipto probaban que la religión tenía sus orígenes en el fetichismo. Esta teoría se mantuvo durante mucho tiempo, al menos hasta que Comte, en 1908, trató de demostrar que había una evolución del fetichismo al politeísmo y luego al monoteísmo. Se suponía que en la base del fetichismo se halla la ignorancia del hombre primitivo por causa de su incapacidad para pensar adecuadamente, de forma que el objetivo a que tendía toda la evolución era el positivismo o el ateísmo, mediante la abolición de toda cosmología.

El término «fetiche» fue introducido por los comerciantes portugueses que recorrían las costas africanas, que describieron como *feitiço* (del latín *facticius)* cualquier objeto de culto africano que veían. Se trataba de objetos artificiales, y su nombre difícilmente podría calificarse como adecuado para describir una religión en conjunto. Más tarde, E. B. Tylor trató de limitar el uso del término «fetiche» a «la doctrina de los espíritus encarnados, adheridos o que manifiestan su influjo a través de ciertos objetos materiales. Por 'fetichismo' debería entenderse el culto de 'bastones y piedras', que a partir de ahí va pasando por una gradación imperceptible a la idolatría». Pero está claro

que esta misma descripción podría aplicarse a varias religiones «superiores» que utilizan «bastones y piedras» o creen que los espíritus manifiestan su influjo a través de «ciertos objetos materiales». No es correcto aplicar esta descripción simplemente a los pueblos «primitivos», además de que resulta inadecuada cuando se aplica a todo un complejo religioso. Hoy se tiende a abandonar en general el término «fetiche» por equívoco.

El estudio de Tylor, *Primitive Culture,* fue uno de los que más influyeron en este ámbito. Este autor no se sentía satisfecho con el término «fetichismo» y acuñó el de «animismo». Con el segundo—la «teoría de las almas»—pretendía dar «una definición mínima de religión» y un «concepto fundamental de la creencia primitiva». Ya se sugirió en el párrafo 1 que este término tampoco resulta satisfactorio para definir cualquier sistema religioso. Ha de tenerse en cuenta que Tylor trataba de conseguir al menos dos cosas. Quería indagar cuál era la naturaleza de la fe primitiva y de ahí esperaba llegar a una definición básica de toda religión y remontarse luego a los orígenes mismos de la religión.

Tylor entendía que el animismo abarcaba las almas del hombre y de los objetos naturales. Otros autores ofrecieron sus propias variaciones sobre los mismos temas. Algunos afirmaron que todos los dioses, tanto en tiempos remotos como en los más recientes, derivaban de las personificaciones de ciertos fenómenos de la naturaleza. Max Müller fue considerado como cabeza de una de estas posiciones, si bien parece que su idea consistía en que ciertos objetos naturales eran capaces de comunicar un sentimiento tan intenso del infinito que ello mismo los convertía en sus símbolos más adecuados. Herbert Spencer adoptó la idea de los espíritus, afirmando que los mitos religiosos tenían unos orígenes históricos y que los dioses se habían formado a partir de unos antepasados divinizados. Este euhemerismo, cuya validez no era posible probar como efectiva en el origen de toda religión, fue desbancado por el animismo de Tylor, que, a primera vista, poseía mayor peso científico. Pero la teoría de Tylor, aunque se apoyaba en ilustraciones que iban desde los cazadores de la Edad de Piedra hasta los actuales pueblos tropicales, era también un intento de explicar cómo piensan los «nativos», sin prueba alguna de que la idea del alma o la de Dios hubieran surgido en la forma que se proponía. Se le podía objetar que la suposición de que los animales tienen alma a semejanza de los seres humanos corresponde a una etapa avanzada de la cultura humana, y que, por otra parte, algunos pueblos de bajísimo nivel cultural creen en un ser supremo impersonal.

Marett propuso en 1899 una modificación del animismo, a la que dio el nombre de «animatismo», para indicar que la naturaleza está animada no por almas personales, sino por ciertas fuerzas impersonales más vagas. Marett rechazaba la suposición que parecía respaldar toda la teoría de Tylor, a saber, que el hombre primitivo era un filó-

sofo capaz de formular hipótesis acerca de las almas. Afirmó que «la religión primitiva no es algo que se piensa, sino más bien algo que se danza», aunque nunca había contemplado nada de esto en la realidad. Marett tomó de Codrington una palabra melanésica, *mana*, para designar la fuerza impersonal que se manifiesta a través de todas las cosas. Parece ser, por ulteriores investigaciones, que *mana* no significa nada de esto, y al final resultó que la teoría de Marett estaba tan en el aire como la de Tylor.

También del Pacífico procede el término «tabú» *(tapu)*, con el significado de prohibición por motivos religiosos. De los indios norteamericanos se tomó el término «tótem», que se aplicaba a una planta o animal con valor de símbolo. Ambos dieron mucho juego en las lucubraciones que los veían como expresión de datos primitivos o incluso originales en el ámbito de lo religioso.

Más conocido que Tylor por sus escritos sobre todos los tipos de religión fue James Frazer. Su enorme obra contiene masas ingentes de relatos recogidos en todo el mundo y distribuidos conforme a su peculiar esquema. Frazer nunca salió de Europa y hasta expresó su repugnancia ante la idea de establecer contacto personal con aquellos «nativos» de los que tan bellas cosas dijo. Su *Totemism* apareció en 1887. De 1890 es la primera publicación de *The Golden Bough*. Sin embargo, Frazer no hizo ninguna aportación especialmente valiosa a la obra desarrollada por Tylor, aparte de que al hacer nuevas suposiciones sólo consiguió aumentar la confusión. Aceptó, quizá de Comte, una teoría sobre el progreso de la humanidad que habría arrancado de la magia para llegar a la religión, y que estaría destinada a un nuevo avance desde ésta a la ciencia. Según Frazer, la primera intervención del hombre en el orden de la naturaleza habría estado regida por la magia. Esta vendría a ser una especie de ciencia primitiva con la que se trataría de manejar las cosas materiales en provecho del hombre, pero con base en unas premisas falsas. Cuando fracasó la magia, el hombre acudió a la religión, pensando que debían de existir unos poderes sobrenaturales más fuertes que él, cuya voluntad todopoderosa era necesario propiciarse. Pero esta suposición religiosa estaba llamada, a su vez, a ceder el paso al conocimiento, más puro, que proporciona la ciencia, que cuenta con el conocimiento y también con el método adecuado. Pero la teoría de Frazer no contaba con unas bases sólidas ni había prueba alguna de que la magia fuese anterior a la religión o de que fuese abandonada en favor de ésta. De hecho, magia y religión aparecen casi en todas las etapas de la cultura humana. La teoría de Frazer acerca de la evolución ha sido abandonada, aunque algunos de sus términos, como «magia simpática», han resultado muy útiles.

La fascinación de las formas más simples de los primeros estadios de la religión ha sido estupendamente captada en las obras de Lévy-Bruhl. Su *Mentalité Primitive* no apareció hasta 1922, después de su

obra filosófica, pero reprochó a la escuela inglesa el haber tratado de explicar las restantes culturas a su propio modo. Aquellos autores se imaginaban cómo habrían pensado y actuado en el caso de haber formado parte de un pueblo primitivo: la falacia del «si yo fuera caballo...» Lévy-Bruhl opinó que las sociedades humanas deben clasificarse en dos tipos principales, las primitivas y las civilizadas. Tylor y otros habían creído que los hombres primitivos reaccionarían como lo hubiera hecho cualquiera de ellos, o a la inversa, pero la realidad es que en ambos casos los condicionamientos del entorno hubieran sido completamente distintos. Lévy-Bruhl habló de formas «prelógicas» del pensamiento para describir unos procesos mentales que parecen correctos a los primitivos y absurdos a los europeos. Sus críticos entendieron que con ello se pretendía asegurar que los pueblos naturales son incapaces de pensar con lógica, pero lo que Lévy-Bruhl afirma es que piensan con lógica, pero con una lógica de un tipo distinto al de la nuestra. Los hechos religiosos son de orden social más que psicológico, como también afirmó Durkheim, y los primitivos razonan incorrectamente porque pertenecen a una sociedad regresiva. Sin embargo, Lévy-Bruhl también teorizaba sin haber visitado nunca ninguno de los pueblos a que se refería en sus escritos. Hizo que los pueblos sin escritura resultaran aún más supersticiosos de lo que eran en realidad, y que los europeos, por el contrario, aparecieran más lejos de la superstición de lo que efectivamente están, con lo que aumentó la distancia entre unos y otros aún más.

Emile Durkheim, en *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse* (1911), subrayó el aspecto social de la religión. Rechazó las teorías que trataban de presentarla como una ilusión, pues de haber sido tal cosa, nunca hubiera podido sobrevivir tanto ni haber dado origen a la ley, la ciencia y la moral. Durkheim advirtió que los primitivos apenas prestan atención muchas veces a los más llamativos fenómenos de la naturaleza, por lo que no pueden ser considerados animistas. Por otra parte, divinizan a los animales, incluso a los más humildes, que difícilmente hubieran podido inspirar por sí mismos el sentimiento religioso. Durkheim basaba en gran parte su teoría sobre la obra de Spencer y Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, y sostuvo que el totemismo estudiado en ella era la forma más elemental de religión. Otros escritores de la misma época pensaban igual que él. La religión, afirmaba Durkheim, no rinde culto a una ilusión, sino que su objeto no es otro que la sociedad. El poder de la sociedad hace surgir sentimientos de respeto y conceptos de deificación. No se adora a las criaturas totémicas, pero sus designios grabados sobre las bramaderas son símbolos del poder impersonal de la sociedad, de los clanes y de dios, que vienen a ser lo mismo.

La teoría de Durkheim fue criticada por Van Gennep, pero éste fue ignorado. Su sobrino Marcel Mauss trató de demostrar que era válida en el caso de otra sociedad, los esquimales. El mismo Mauss y

Henri Hubert aplicaron un método de análisis similar a las religiones védica y hebrea. Los dioses representan sociedades, los sacrificios robustecen el poder de la sociedad, que, a su vez, comunica fortaleza a los individuos.

Durkheim no estuvo afortunado al basar sus estudios casi exclusivamente en el totemismo australiano, y dentro de esta área, en un pueblo particular, los arunta. Las ceremonias que éstos practican parecen tener un significado completamente distinto en otros lugares, en pueblos que aún no han sido adecuadamente estudiados. Durkheim hizo una serie de afirmaciones sin fundamento. Dio por supuesto que la religión era un reflejo de la sociedad; si esto fuera cierto, las creencias cambiarían al mismo ritmo que cada sociedad, pero la verdad es que las religiones universales subsisten en sociedades muy distintas entre sí. Por otra parte, Durkheim pensaba que el totemismo era la forma más primitiva de religión, cosa que aún está por probar. De hecho, no sabemos cuál pudo ser la forma más antigua de religión, digamos, en la Edad de Piedra, ni hay motivos para afirmar que la religión no tenía entonces varias formas distintas, como normalmente ha ocurrido en épocas posteriores. La tesis de Durkheim al afirmar que los aborígenes australianos, por tener una cultura consistente sobre todo en la recolección de frutos espontáneos, debían tener también unas ideas religiosas muy simples en que se plasmaría la forma original del totemismo, resulta asímismo gratuita. Por otra parte, la identificación del totemismo con la existencia de clanes, es decir, con una forma de sociedad, ignora el hecho de que algunas sociedades tienen clanes, pero no tótems, al paso que otras tienen tótems, pero no clanes.

En 1913 expuso Sigmund Freud su teoría sobre la religión en *Tótem y Tabú*, obra con menos fundamentos aún que su *Moisés y el Monoteísmo*, que los especialistas despreciaron en absoluto. Sin embargo, la teoría psicológica de Freud sobre el totemismo causó mayor impacto que la versión sociológica de Durkheim. A partir de sus experiencias con pacientes neuróticos, Freud pensó que los ritos mágicos fueron inventados para proporcionar un alivio a las tensiones, y que la religión había surgido también a partir de unos sentimientos de culpabilidad. Robertson Smith, en su *Religion of the Semites* (1889), dio por supuesta la existencia de un totemismo primordial, que culminó en una fiesta caníbal. El relato de Freud, que carecía de toda probabilidad de fundamentación histórica, siguió aquella teoría, pero postulando al mismo tiempo la idea de que los hombres primitivos estaban dominados por el padre del clan, que reservaba para sí todas las hembras. Los hijos se rebelaron contra él, le dieron muerte y comieron su carne, pero luego, en un arrebato de remordimientos (el complejo de Edipo original), lo divinizaron. La religión, por consiguiente, se fundaba en el sentimiento de culpabilidad, y sus ritos conmemoraban aquella culpa en unas celebraciones de comunión. Freud no adujo prueba histórica alguna en apoyo de su sorprendente teoría, si bien presentó algu-

nas analogías tomadas del comportamiento de los caballos. Pero, en resumidas cuentas, sólo se trata de una teoría respaldada por la fe en el psicoanálisis freudiano, pues nada sabemos del comportamiento de los hombres prehistóricos más antiguos, los verdaderamente primitivos. Pocos antropólogos serios aceptaron el dogma freudiano; en cambio, fue rechazado por Kroeber y Malinowski, por Boas y Schmidt. Freud, sin embargo, no lo modificó. No hay pruebas a favor de un totemismo primitivo universal, ni una historia del totemismo ni fiestas totémicas caníbales.

Andrew Lang, con *The Making of Religion* (1898), reaccionó contra el animismo y otras teorías acerca de la religión primitiva. Aceptó la creencia en la importancia de las almas, que pudo surgir de la experiencia de los sueños o de otros fenómenos psicológicos. Pero Lang rechazaba la suposición de que la idea de Dios surgió en una etapa tardía de la historia humana y como resultado de un proceso evolutivo a partir de almas y espíritus. Fundándose en las noticias que le enviaban sus misioneros y otros corresponsales, demostró que entre los pueblos de baja cultura material se encuentra la idea de un Dios paternal, omnipotente, supremo. Esta idea podía tener su origen en unas reflexiones acerca de la creación y el destino del hombre. Lang, ciertamente, pensaba que la idea de Dios había surgido al principio y que más tarde se había corrompido a causa del animismo. También esto era pura teoría.

El tema de Lang fue desarrollado a continuación por Wilhelm-Schmidt en los varios volúmenes de la obra *Der Ursprung der Gottesidee* desde 1912. Schmidt trató de establecer una cronología de las culturas primitivas, afirmando que los pueblos recolectores, como los pigmeos, los aborígenes australianos y los esquimales, son «etnológicamente los más antiguos». Demostrando que estos pueblos son monoteístas, resultará que el monoteísmo era la forma original de la religión, de la que se apartó la humanidad en una «caída». Entre muchos materiales válidos se deslizaron aquí algunas falacias. Se trata de una reconstrucción intelectualista sin suficiente base en la prehistoria. Los actuales pueblos recolectores no son necesariamente los más primitivos. Schmidt trató de encajar a la fuerza diversos tipos de religiones en un molde monoteísta, incluso cuando todos los indicios delataban el más claro politeísmo. Además, monoteísmo y politeísmo aparecen en épocas y lugares muy diferentes. Como dice Pettazzoni, «lo que encontramos en los pueblos no civilizados no es un monoteísmo en el sentido históricamente legitimado, sino la idea de un ser supremo; una identificación errónea, una asimilación equívoca de esta idea al verdadero monoteísmo sólo puede dar origen a malentendidos».

La mayor parte de los autores del siglo XIX que fundaron la ciencia de la antropología eran teóricos de gabinete. Si hubieran sido capaces de pasar aunque sólo hubiera sido unas pocas semanas entre las gentes acerca de las que escribían, sus métodos y conclusiones hubieran sido muy diferentes. Eran a la vez intelectuales y románticos, como lo

demuestran los títulos de algunos de sus libros: *The Golden Bough, The Mystic Rose, How Natives Think, At the Back of the Black Man's Mind.* Es curioso además que pocos de ellos estaban versados en el estudio de la religión, de su historia o de la teología. Evans-Pritchard afirma que «con una o dos excepciones, e independientemente del trasfondo que pudieran tener, las personas cuyas obras más han influido eran, en la época en que escribían, agnósticos o ateos. Por lo que respecta a su validez, la religión primitiva era, como cualquier otra fe religiosa, una ilusión... Para estos antropólogos, la creencia religiosa era absurda, y lo mismo siguen pensando casi todos los antropólogos de ayer mismo y de hoy». Se tenía la esperanza, apenas velada en ocasiones, de que al desacreditar los orígenes de la religión o al demostrar que la religión de los primitivos constituía una aberración intelectual, también perderían seguridad las religiones «superiores». La diferencia entre esta postura y la que, en el mismo período, adoptaban los investigadores serios del budismo o del Islam, es significativa.

El Padre Schmidt, sin embargo, era un sacerdote católico y trataba de demostrar que las creencias religiosas no son simplemente un reflejo de la organización social. Sean cuales fueren los fallos de sus teorías, logró reunir gran cantidad de pruebas para demostrar que muchos pueblos cuya organización social es muy sencilla, cazadores y recolectores carentes de cualquier modelo político para una divinidad monárquica, creían en un ser supremo, aunque también en otros espíritus.

La obra de Rudolf Otto *Das Heilige* (1917) causó un profundo impacto teológico. Otto seguía a Schleiermacher al oponerse a una interpretación puramente racionalista de la religión, aunque le criticaba el tomar como punto de partida la experiencia humana en vez de la intervención divina. Otto tomó la mayor parte de sus ejemplos del pensamiento indio y semítico, pero pretendía que la experiencia del *mysterium tremendum et fascinans* era característica de la religión del hombre primitivo.

Algunos antropólogos de campo del siglo xx expresan ideas semejantes. R. H. Lowie estudió de primera mano la religión de los indios americanos crow; en su *Primitive Religion* (1925) escribió que ésta se caracterizaba por «un sentimiento de lo extraordinario, lo misterioso, lo sobrenatural». Pero afirmó que sólo tenían importancia los sentimientos religiosos, sin que hubiera un comportamiento específicamente religioso. Paul Rading, en un estudio sobre los indios winnebago, rechazó también las explicaciones del comportamiento religioso en favor de «un estremecimiento». También A. Goldenweiser caracterizó la magia y la religión por el «estremecimiento religioso».

Actualmente es incalculable el volumen alcanzado por los estudios antropológicos sobre las religiones de los pueblos sin escritura. Los antropólogos han recorrido todos los continentes y han llegado hasta algunos de sus más remotos parajes. Pero han tendido a centrar la atención en los pueblos sin escritura; han sido muy pocos los que se han

atrevido a aplicar las técnicas antropológicas a las religiones «superiores». Es posible que se echaran atrás ante la necesidad de estudiar los idiomas clásicos y examinar masas enormes de escrituras sagradas. En el caso de los pueblos sin escritura no había ni historia ni libros sagrados que estudiar. Sin embargo, es curioso que el estudio de las religiones históricas de Asia haya sido emprendido por filólogos, historiadores y, hasta cierto punto, por teólogos y filósofos que han analizado escrituras y doctrinas, prestando menos atención a los ritos, mientras que las religiones de Africa, Australia y las sociedades tribales en general se convertían en campo de estudio de los antropólogos, que analizaban la organización de la sociedad, las costumbres matrimoniales y las normas de la herencia, así como los ritos susceptibles de observación y las danzas religiosas.

Sin embargo, algunos antropólogos, con una buena formación en el estudio de las costumbres sociales y con la competencia lingüística adquirida a lo largo de una prolongada estancia entre los pueblos que estudiaban, han dedicado volúmenes enteros al análisis de las prácticas religiosas. De esta forma se ha reunido un copioso material de valor incalculable, que nunca perderá su importancia, porque a falta de una historia escrita, éstos son los primeros documentos de la religión estudiada. Con frecuencia se ha introducido un punto de vista general extraño a los materiales recogidos. Malinowski adoptó las interpretaciones psicológicas de sus predecesores, mientras que Radcliffe-Brown se adhirió a las teorías sociológicas de Durkheim.

Todavía se discute si el investigador, para estudiar adecuadamente las religiones, debe simpatizar personalmente con un punto de vista religioso. Evans-Pritchard indica que el creyente y el incrédulo pueden observar y tomar nota de unos hechos, pero cuando se adentran en el terreno de las explicaciones pueden adoptar determinadas tendencias. El incrédulo buscará una teoría—biológica, psicológica o sociológica—para explicar la ilusión religiosa. «El creyente trata más bien de comprender de qué modo concibe un pueblo la realidad y sus propias relaciones con ella». Este autor hace un correcto estudio comparativo y sitúa los ritos en un contexto religioso universal.

Los misioneros tenían normalmente una formación teológica y filosófica superior a la de los antropólogos. Pero, como antes hemos sugerido, muchas veces han mostrado cierta parcialidad en el estudio de la religión de las gentes en medio de las que se desarrollaba su labor, llegando en ocasiones a una abierta oposición. Aún quedan misioneros que consideran las demás religiones como obra del demonio, y muchos otros las tienen por absolutamente carentes de importancia, ya que están en decadencia ante los avances de la civilización occidental. Sin embargo, la religión tiende a persistir, bajo formas nuevas, y en todo caso sus costumbres y creencias poseen un interés histórico. Algunos misioneros han producido obras imparciales de gran valor científico. Un ejemplo

notable es la de Smith y Dale, *Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia* (1920).

La investigación realizada *in situ* no ha dado lugar a muchos intentos de establecer los principios generales del pensamiento religioso entre los pueblos que estudiaban. Un caso notable es la obra de Placide Tempels, *La Philosophie Bantoue* (1945). Tempels halló que en el lenguaje de los pueblos del Africa tropical era constante el tema de la «fuerza, vida potente, energía vital». Esta era posesión de Dios, objeto de súplicas, la naturaleza de los antepasados y la fuente de la magia. Tempels le daba el nombre de «fuerza vital», mientras que E. W. Smith había señalado ya otro tema semejante al que designó como «dinamismo». Se criticó a Tempels el haber impuesto una interpretación europea a un pueblo natural, pero él replicó que había hecho justamente lo contrario. Los europeos habían dado una interpretación estática de la religión indígena, mientras que la actitud total de aquellos pueblos ante la vida era dinámica. Además, el pensamiento bantú no suponía meramente la existencia de multitudes de mónadas independientes o poderes ciegos, sino que postulaba una jerarquía de seres dotados de inteligencia. Dios es la causa suprema y el hombre se entiende como el más poderoso de los seres dependientes, pero está vitalmente relacionado con los mundos animal e inanimado.

Una vez que el estudio de las religiones de los pueblos sin escritura se hubo liberado de los teóricos del siglo XIX, al menos en parte, pasó a depender de los antropólogos de campo. Pero las limitaciones inherentes a la postura propia de éstos tendía a aislar el estudio de estas religiones con respecto a la tarea que simultáneamente se llevaba a cabo en el terreno de las religiones «superiores». Han sido mínimos los historiadores de las religiones que han abordado estos campos, porque su extensión resulta aterradora. Pocos han sido capaces de abarcar simultáneamente las religiones «primitivas» y las históricas, como Mircea Eliade. Su obra no parece tener fin, y posee el gran mérito de apoyarse en los estudios de autores europeo-orientales y asiáticos, así como en los de la investigación occidental. Ya su temprana especialización en la religión hinduista indicó los amplios horizontes que se disponía a estudiar. En *Le Chamanisme* (1951) se excusaba Eliade de no abordar el ámbito africano por ser demasiado amplio, pero se movía con soltura por Siberia, la India, Australia y Norteamérica. En su *Traité d'Histoire des Religions* (1958, ^{6}1970)* Eliade examinó la «complejidad de la religión 'primitiva'». Insistió en que ésta comparte numerosos conceptos con todas las religiones: la diferencia entre lo sagrado y lo profano, el diálogo entre ambas dimensiones, las «hierofanías», o manifestaciones de lo divino de orden superior y complejas, los sistemas en que se distribuyen estas hierofanías, las teorías, los mitos, los ritos y las nociones morales.

La importancia del estudio de las religiones practicadas entre los

* Trad. española: *Tratado de Historia de las Religiones*, 2 tomos, Ediciones Cristiandad, Madrid 1973.

pueblos sin escritura se hace cada día más evidente. Algunos de los primeros investigadores experimentaban cierta repulsión hacia los «salvajes» y sus ritos monótonos, mientras que otros se sentían complacidos cuando encontraban «una chispa de obscenidad en sus ceremonias». Evans-Pritchard ridiculiza tales pretensiones como pura petulancia, así como las suposiciones teológicas que dividen las religiones en reveladas y naturales. «Hay muchos aspectos en que puede decirse que todas las religiones son reveladas». La tarea del historiador de las religiones consiste en estudiar las creencias y prácticas religiosas de una determinada sociedad para descubrir en qué medida influye en la vida de sus miembros. Del antropólogo se puede aprender, al menos, que el estudio comparativo de las religiones no ha de limitarse al examen de la historia y de los textos, sino que es preciso tener también en cuenta a la gente ordinaria y el cometido que la religión cumple en su vida. «La religión es lo que hace la religión».

Mircea Eliade ha llamado también la atención de los historiadores de las religiones sobre la necesidad de aprovechar bien las oportunidades que se les ofrecen con el volumen enorme de materiales que pone a su disposición la investigación moderna. Las esperanzas surgidas al iniciarse los estudios comparativos de la religión no se han visto cumplidas. No hay un Max Müller o un James Frazer modernos, dice modestamente Mircea Eliade. Los especialistas se han asustado ante la idea de ampliar sus horizontes. Se han vuelto «tímidos», se han perdido en los detalles, se han retraído a la hora de hacer conclusiones, y con ello han perdido la ocasión de contribuir al avance general de la cultura. Si los historiadores de las religiones no son capaces de dar una interpretación original de los materiales con que cuentan actualmente, su tarea pasará a manos de los antropólogos, deficientemente equipados para realizarla, y hasta es posible que se quede sin realizar de todos modos. Quedarán las colecciones de datos sobre las religiones, pero su conocimiento como universos espirituales desaparecerá.

C. J. BLEEKER

Amsterdam, Holanda

EPILEGOMENA

En su valiosa obra *Ancient Mesopotamia, Portrait of a Dead Civilization*, A. Leo Oppenheim incluyó un capítulo titulado «Por qué no debe escribirse una *Religión mesopotámica*». Razona que hay dos motivos para no intentar describir la religión mesopotámica, que consistirían en «la naturaleza de los datos disponibles y el problema que supone comprenderlos a través de las barreras de los condicionamientos conceptuales». En otras palabras, este autor cree que los datos disponibles nos dan muy pocas noticias acerca de las ideas religiosas de los antiguos habitantes de Mesopotamia, y que el hombre occidental de nuestro siglo carece de la dimensión conceptual necesaria para hacerse una idea de una religión politeísta como la de la antigua Mesopotamia. En principio, este juicio emitido por un asiriólogo muy competente priva a las descripciones de la religión mesopotámica que poseemos de todo su valor y condena por anticipado cualquier intento de describirla sobre nuevas bases.

Con las debidas salvedades, este juicio de Oppenheim podría aplicarse también a este manual de historia de las religiones. Ello es cierto ante todo en relación con el primer volumen, dedicado a las «Religiones del pasado», aunque también cabría aplicarlo del mismo modo al segundo volumen, que trata de las «Religiones del presente». En primer lugar, suele resultar difícil interpretar las diversas formas en que se expresan las religiones, incluyendo las de las religiones vivas, aparte de que esas formas son susceptibles de interpretaciones diversas. En segundo lugar, es dudoso que nadie sea capaz de comprender totalmente la esencia de una religión sin practicarla. Resultado de todo ello es que hoy podemos observar un creciente escepticismo acerca del valor de las síntesis sobre historia de las religiones. Su amor a la verdad hace que muchos investigadores se abstengan de componer estudios amplios sobre historia de las religiones. Hoy más que nunca tienen conciencia de las limitaciones que afectan a sus conocimientos y puntos de vista. A lo sumo se aventuran a componer una modesta monografía o unas breves notas sobre un fenómeno religioso aislado que ha atraído especialmente su atención.

Teniendo en cuenta este panorama, publicar hoy un *Manual de Historia de las Religiones* es una empresa llena de riesgos. Los editores son plenamente conscientes de ello. Pero, a pesar de todo, también están convencidos de que esta publicación, bajo todos los aspectos, es impor-

tante hoy. Aunque, evidentemente, su contenido y el valor científico alcanzado tendrán que acreditar su mérito y su importancia, también resultará útil echar un vistazo en este «Epilegómena» a las dos partes de la obra y dar una explicación razonada de los principios que han orientado su composición. Sólo tal argumentación podría demostrar que hay sólidos fundamentos para publicar este nuevo manual de historia de las religiones y que su estructura básica ha sido objeto de una profunda y madura reflexión.

Lo primero que se advierte es que ciertos ámbitos del vasto campo de la historia de las religiones no han sido incluidos en el panorama que abarca este manual. Por ejemplo, no se han estudiado individualmente ciertas formas nuevas de la religión como la teosofía, la antroposofía, el caodaísmo del Sudeste asiático (Vietnam) o las numerosas sectas que pululan en Japón desde que finalizó la Segunda Guerra Mundial. El que se haya omitido su estudio no implica juicio alguno sobre estos fenómenos religiosos. Desde el punto de vista de la historia de las religiones no carecen ciertamente de interés. Sin embargo, ciertas razones de orden práctico y de principio convencieron a los editores de que convenía limitar el panorama abordado en esta obra a las religiones más importantes del pasado y del presente que normalmente constituyen el tema de manuales como éste. Por una parte, es obvio que una obra como ésta—suficientemente voluminosa de por sí—no puede sobrepasar ciertas dimensiones, mientras que, por otra, la investigación en el campo de la historia de las religiones ha de centrarse preferentemente en aquellas cuya importancia está acreditada por el número de sus adeptos, su función histórica y su forma característica. Limitar el tema supone al mismo tiempo dejar de lado numerosas cuestiones interesantes de carácter general dentro del campo de la historia de las religiones. Una de ellas es la del influjo que han ejercido unas religiones sobre otras, o la del fenómeno que designamos con la expresión «dinámica de las religiones», usado por G. van der Leeuw, en que se integran «el sincretismo, la misión, el 'revivalismo', las reformas» [9]. Estos problemas son tan importantes y al mismo tiempo tan difíciles de resolver que exigirían ser tratados por separado; en un breve apéndice a este manual no se les hubiera podido dedicar toda la atención que merecen. En esta obra era imposible incluir unos análisis fenomenológicos, por muy fascinantes que resulten y a pesar de que el paralelismo estructural de los temas tratados parecía reclamarlos enérgicamente [9, 20].

En segundo lugar, también hemos de decir algo a propósito de lo que exponíamos en el Prólogo sobre el esquema básico de todos los artículos recogidos en este manual. No es necesario aclarar que en el mismo van implícitos cierto principio fenomenológico y un determinado punto de vista acerca de la estructura de la religión. Ahora abordaremos la cuestión que ello nos plantea. Ante todo diremos que había tres razones para elegir este esquema. En primer lugar, concuerda con la imagen estructural de la religión que presentan investigadores tan acredita-

dos como W. B. Kristensen [7] y, en particular, G. van der Leeuw en su *Phänomenologie der Religion;* en segundo lugar, se trata de un esquema que viene inmediatamente al pensamiento, ya que resulta fácilmente discernible en diversos tipos de religión; finalmente, su mayor mérito está en que hace resaltar claramente los puntos de similitud y de divergencia que hay entre las religiones estudiadas. En esto, por consiguiente, está el único rasgo propio de este manual: en que hace posible una comparación efectiva entre las distintas religiones al destacar netamente las líneas paralelas de la estructura.

En cuanto a la estructura formal de esta obra, también convendría explicar por qué se ha dividido en dos partes, «Religiones del pasado» y «Religiones del presente». De todos es sabido que hay diversos modos de clasificar las religiones. Dejando a un lado las obras más antiguas, sólo hay que echar un vistazo a los manuales más recientes de historia de las religiones, por ejemplo, a los publicados por G. Mensching [11], W. B. Kristensen [8] y H. Ringgren y A. V. Ström [14], para advertir que es posible clasificar las religiones desde diversos puntos de vista. El lector crítico no dejará de caer en la cuenta de que la base de esas clasificaciones es un cierto principio, una particular visión de los factores que determinan la estructura de la religión. Por muy imparcial que sea el historiador que hace la clasificación, el punto de vista elegido tiende siempre a encubrir un juicio valorativo que siempre debería evitarse. Entre las clasificaciones más corrientes en la actualidad, la que hemos elegido nos pareció la más imparcial de todas. No implica nada y su único mérito consiste en consignar que hay dos grupos de religiones: las que ya caducaron y las que hoy sobreviven. Como hemos visto, este hecho hace posible organizar una clasificación equilibrada.

En tercer lugar, es de desear que quede clara la posición que ocupa la presente obra en la evolución de esta rama de la investigación. Todo el que se sirve del término «evolución» ha de tener claramente en cuenta que está manejando un concepto muy denso, quizá sin darse cuenta de la confusión que con él puede provocar. Este problema tiene muchos aspectos y ha sido tema de un volumen de publicaciones nada fácil de manejar. Una cosa está clara: independientemente de la gran importancia que el concepto de «evolución» pueda tener en las ciencias naturales, en las históricas resulta dudoso, y lo mismo ocurre, lógicamente, en la historia de las religiones. En la historia resulta dificilísimo discernir una línea clara de progreso. Y en el caso presente nuestra atención se centra en un tipo específico de historia, la historia de la investigación de la historia de las religiones. El curso seguido por esta investigación ha sido frecuentemente descrito en obras tanto de consulta como de crítica. Tenemos las recensiones compiladas por E. Lehmann [10], Fr. Heiler [5], J. de Vries [19] y K. Rudolph [15]. Todos ellos nos vienen a decir que el estudio de la historia de las religiones ha estado bajo el influjo de ciertas teorías, como el animismo, el totemismo, el fetichismo, el dinamismo, o de ciertas ideas, como la concepción del ser supremo,

la monarquía sagrada o el esquema mítico-ritual. Por otra parte, está absolutamente claro que no puede trazarse una línea racional en la sucesión de los estudios sobre historia de las religiones en el mismo sentido en que los investigadores posteriores reelaboran conscientemente lo que publicaron los anteriores. A menos, por supuesto, de que lo tomemos en el sentido de ir aprendiendo gradualmente por los errores de nuestros predecesores, de forma que los investigadores actuales de la historia de las religiones son hoy más críticos y circunspectos en sus publicaciones. En otras palabras, son conscientes de que hay ciertas teorías que están de moda, y su postura ante los materiales a estudiar es puramente histórica, si bien es cierto que se guían por el principio fenomenológico general de que la naturaleza y la estructura de una religión sólo pueden establecerse si los datos correspondientes son estudiados sin prejuicio alguno, a fin de entender, como W. B. Kristensen ha dicho, «la creencia de los creyentes». Justamente en este momento de la «evolución» de esta rama de la investigación ha de situarse el presente manual, en que se presenta una serie de artículos sin las nebulosidades que acarrean consigo unas concepciones previas inadecuadas y que, al mismo tiempo, ofrece un cuadro científicamente bien fundado y penetrante, desde un punto de vista religioso, de las religiones del pasado y del presente.

Insistiendo en este comentario más bien formal, algo podríamos decir acerca de los principios subyacentes a nuestra *Historia Religionum*. Entendemos que éste será el mejor medio de rebatir un punto de vista tan escéptico como el expresado por Oppenheim.

Lo primero que hemos de advertir es que la historia de las religiones es una rama autónoma de la investigación con una tarea propia a realizar. El carácter independiente de la historia de las religiones es consecuencia directa de la naturaleza autónoma de la religión. La religión ha de entenderse como tal religión. La tarea de formular el alcance y la estructura de los fenómenos religiosos ha de confiarse únicamente a una ciencia competente para llevarla a cabo. Con razón afirma R. Pettazzoni: «El mismo carácter peculiar de los hechos religiosos en sí les da derecho a constituir el tema de una ciencia especial. Esa ciencia es la ciencia de la religión en el sentido estricto del término; el carácter esencial de los hechos religiosos constituye la razón necesaria y suficiente de su existencia. Esta ciencia no puede quedar reducida a la filología, a la arqueología, etc. Tampoco puede estudiarse la suma total de los hechos religiosos particulares mediante la filología, la arqueología, la etnología, etc. Su definición, en contraste con todas estas ciencias, no depende de la cantidad, sino de la cualidad, y se relaciona con la naturaleza especial de los datos que constituyen su tema de estudio» [13]. Esta cita se refiere realmente a una ciencia que abarca un panorama más amplio que la historia de las religiones, concretamente la ciencia de la religión. Pero puede aplicarse exactamente igual a la historia de las religiones, ya que ésta es una parte integrante de la «ciencia de la religión» que,

para el caso, es un conjunto de ciencias, todas ellas relacionadas con el estudio imparcial del fenómeno religioso. Estas ciencias parciales son la historia, la psicología, la sociología, la fenomenología y la filosofía de la religión. Entre ellas se da una continua interacción. De ahí que la historia de las religiones no pueda funcionar adecuadamente sin la ayuda de las ciencias que estudian su mismo objeto. Más aún, la historia de las religiones tendrá que recurrir constantemente a los servicios de las otras ciencias independientes, como la filología, la arqueología y la etnología. Pero en última instancia, sólo la historia de las religiones será competente para medir el alcance religioso de ciertos fenómenos.

En segundo lugar, por consiguiente, lo esencial será comprender la «creencia de los creyentes», como antes decíamos. Esto implica que toda explicación en que el significado de los datos religiosos se atribuya a unos factores no religiosos—psicológicos o sociológicos, por ejemplo—no es correcta. Cierto que las motivaciones psicológicas y sociológicas pueden desempeñar un cometido importante en los procesos religiosos, ya que la religión es un fenómeno de la cultura humana. Pero el significado de estos fenómenos viene determinado por el hecho de que son los testimonios de las personas religiosas acerca de su encuentro con lo Santo, con una divinidad, con Dios. Esta tesis se apoya en el supuesto de que el investigador es capaz de comprender a los distintos tipos de creyentes. A veces se expresan dudas acerca de que alguien sea capaz de comprender adecuadamente la esencia de una religión que no profesa. Algo tendremos que decir en este momento acerca de las limitaciones del concepto de historia de las religiones. En principio, tiene razón Th. P. van Baaren al discurrir que debemos tomar como punto de partida el axioma de que es posible el mutuo entendimiento [1]. Esto vale no sólo en cuanto al trato profano entre las personas, sino también en relación con el «discurso» científico que el historiador de las religiones mantiene con los adeptos de los distintos credos del pasado y del presente.

En tercer lugar, téngase en cuenta que el punto de vista de la historia de las religiones está afectado por diversas limitaciones. No sólo cada credo posee unos *arcana* que sólo son conocidos por sus adeptos, sino que también los materiales disponibles resultan con frecuencia extremadamente refractarios. Esto es cierto sobre todo en el caso de la herencia que nos dejaron las religiones muertas. Los datos relativos a ellas son también muchas veces fragmentarios. En la mayor parte de los casos, los adeptos de aquellas religiones no nos transmitieron ninguna explicación sobre sus mitos y ritos, y ello, sin duda alguna, porque su significado les era absolutamente familiar. El resultado, sin embargo, fue que se llevaron a la tumba el secreto de su religión. Aunque normalmente no requiere un esfuerzo excesivo el comprender ciertas convicciones y sentimientos religiosos—de los pueblos antiguos, por ejemplo—que son universalmente humanos, se requiere gran agudeza y agilidad mental para aprender a discernir el esquema carac-

terístico de las ideas de ciertas religiones. En principio estamos totalmente en desacuerdo con la cita de Oppenheim que antes acotábamos, en el sentido de que el hombre occidental de nuestro siglo carezca del bagaje conceptual necesario para comprender, por ejemplo, el antiguo politeísmo mesopotámico. Los resultados de la investigación histórica en el campo de la religión prueban irrefutablemente que poseemos esa capacidad. Cierto que el investigador ha de tener siempre en cuenta que maneja unos conceptos tomados de la terminología occidental típicamente moderna. Por citar un ejemplo, el antiguo idioma egipcio no poseía términos para expresar conceptos como creencia, religión o piedad. Sin embargo, esto no nos impide buscar unas claves para abordar la religión egipcia, ya que, por supuesto, esta magnitud es una realidad. Sin embargo, una vez que ha emprendido un determinado estudio, todo investigador pasa por la penosa experiencia de sentirse frustrado por unos datos enigmáticos. Esto debe constituir un estímulo permanente que le impulse a adentrarse en la masa de materiales incomprensibles con una disposición de espíritu absolutamente imparcial y con un sentimiento de simpatía hacia el objeto de sus esfuerzos, hasta conseguir que se aclare su significado. Habrá ocasiones también en que deberá reconocer que ha llegado al límite de las posibilidades de discernimiento y sólo le quedará entonces la necesidad de admitir que *non liquet*.

A pesar de que la mayor parte de los historiadores de la religión apenas tenga conciencia de ello, está claro que, en cuarto lugar, sus investigaciones se apoyan en un determinado concepto de religión. De otro modo carecerían de un criterio para distinguir entre fenómenos religiosos y datos no religiosos. Se puede estar de acuerdo con quienes sostienen que religión es un concepto abstracto propio de la filosofía y la teología, porque el historiador de las religiones sólo se ocupa de ellas en plural [18]. Esto no altera el hecho de que todo historiador de las religiones opera partiendo de una noción intuitiva de lo que es religión, un conocimiento latente del que poco a poco ha de ir tomando conciencia clara y que se irá purificando y profundizando según avancen sus estudios. Esto nos plantea otra cuestión interesante a la que raras veces se ha prestado la debida atención. El problema consiste en si es posible alcanzar y formular un concepto de religión que abarque todos los heterogéneos fenómenos religiosos, o si se ha de establecer una distinción entre fenómenos religiosos auténticos y falsos. Esto último no implica necesariamente la tesis defendida por algunos teólogos cristianos de que el cristianismo es la única auténtica y verdadera religión y que todas las religiones no cristianas son piadosas aspiraciones humanas carentes de toda fundamentación metafísica. Esta cuestión adquiere especial importancia cuando se afirma que más allá del Indo no hay religión en sentido propio, ya que toda la religiosidad oriental es realmente sabiduría y autorrealización humana. Sin embargo, el problema de un concepto universalmente válido de reli-

gión no puede aislarse. En este punto, de hecho, nos enfrentamos con una de esas cruces con que toda ciencia se debate, concretamente la ardua tarea de formular unos conceptos precisos de clasificación. Mucho se podría decir a propósito de ello. Dicho en pocas palabras, el problema consiste en que, si bien todas las cosas se interrelacionan en la práctica, y de ahí que los contornos de las magnitudes materiales y espirituales aparezcan siempre difusos, no hay posibilidad de imaginar una ciencia que no establezca ciertas distinciones específicamente mediante la aplicación de ciertos conceptos de clasificación. En consecuencia, la ciencia de la historia de las religiones quedaría paralizada si no poseyera ningún criterio para identificar los fenómenos religiosos. Puesto que su postura básica se caracteriza por la neutralidad y la ausencia de prejuicios, este criterio debe ser todo lo comprehensivo que resulte posible, por ejemplo, en forma de una sencilla *Key Word of Religion* [3].

Esta cuestión se nos vuelve a plantear, bajo forma distinta, en las observaciones deW. Cantwell Smith [17]. Después de estudiar críticamente el concepto de religión y los términos aplicados a las grandes religiones, este autor llega a la conclusión de que palabras como cristianismo, budismo y el mismo concepto de religión deberían suprimirse, ya que constituyen una barrera para un verdadero discernimiento. Por ello deberían sustituirse por dos factores: «una tradición histórico-cumulativa» y «la fe personal de hombres y mujeres». En otro pasaje nos revela Smith lo que le indujo a formular sus afirmaciones (18]. En él ataca este autor el tono impersonal de gran parte de la investigación en el ámbito de la historia de las religiones y llega a decir que «el estudio de una religión es el estudio de unas personas»; en otras palabras, para él la cuestión radica en la fe viva de las personas. En su opinión, ésta sólo puede ser conocida a través del coloquio con los sabios de la religión de que se trate. De este modo es como podríamos encontrar la única definición viable de religión. En consecuencia, concluye: «Ninguna afirmación acerca de la religión es válida a menos que pueda ser admitida por los adeptos de esta misma religión... Las religiones comparadas han de preocuparse de formular unas afirmaciones acerca de la religión que resulten inteligibles simultáneamente al menos dentro de dos tradiciones». Ciertamente, no se trata de una postura que debamos rebatir, pero no siempre será posible aplicar este principio en cualquier circunstancia. No es aplicable en el estudio de las religiones muertas, por la sencilla razón de que no podemos hablar con sus adeptos. Y, sin embargo, esas religiones constituyen aún un conjunto impresionante en el mundo de los fenómenos religiosos. En cuanto a las religiones vivas, no es cierto que aun los creyentes ilustrados las conozcan del todo ni que sean capaces de ofrecer una visión exhaustiva de su propia religión. Los especialistas llegan a detectar con frecuencia ciertas peculiaridades esenciales que no habían advertido los creyentes. El juicio emitido por un creyente acerca de sus propias creencias será cualquier cosa menos infalible. Habrá de ser necesariamente completado y verificado mediante el discernimiento exper-

to del historiador de las religiones. En consecuencia, el criterio recomendado por Smith para establecer una definición coherente de religión carece de validez absoluta. En cuanto a su propuesta de eliminar el concepto de religión y los términos aplicados a las religiones, resulta inaplicable en la investigación histórica en el ámbito de la religión. No podemos ignorar, por supuesto, los problemas inherentes al término «Islam», por poner un ejemplo. Sin embargo, la historia de las religiones se vería privada de unas ayudas valiosísimas, independientemente de sus deficiencias, si prescindiéramos de los términos a que Smith opone sus objeciones. Después de todo, tenemos que trabajar con los instrumentos que están a nuestro alcance. Si la historia de las religiones no pudiera utilizar un concepto universal como el de religión, se vería condenada a la inacción y la esterilidad.

En quinto lugar, incluso algunos inteligentes historiadores de las religiones sostienen ideas erróneas acerca del objeto y la función de sus estudios, que es preciso suprimir. Algunos creen que la finalidad de la ciencia de la religión, y también de la historia de las religiones, consiste en instaurar cierta forma de religión capaz de satisfacer las necesidades del hombre moderno, espiritualmente desarraigado. Otros esperan que la historia de las religiones sirva para promover el mutuo entendimiento entre todos los creyentes y fortalecer así la paz del mundo. Nuestros estudios no pueden satisfacer tales demandas. Es preciso rechazar enérgicamente cualquier sugerencia de esta naturaleza. No es tarea de la historia de las religiones establecer una prognosis de la forma futura de la religión ni consolidar el mutuo entendimiento entre los adeptos de las distintas religiones. Hay una línea tajante y claramente definida que separa la tarea puramente científica del historiador de las religiones y las actividades de quienes dedican sus esfuerzos al Movimiento Ecuménico o el Congreso Mundial de la Fe [12]. Como ciencia, la historia de las religiones se guía por el principio de la *epochè:* la suspensión del juicio, es decir, la imparcialidad, la actitud de escucha. Sin embargo, esto no quiere decir que el historiador de las religiones no se sienta afectado por el tema que estudia. Al contrario, está comprometido en él, pues sabe que se está ocupando de los valores supremos de la humanidad, y al mismo tiempo tiene conciencia del alcance social de la religión [6]. De ahí que pueda incluso sentirse obligado a proporcionar a sus contemporáneos algún conocimiento de la esencia y la estructura de la religión. «Pero su tarea no es obtener la conversión a una fe determinada, sino, simplemente, iluminar» [12]. Esta obra quiere ser una contribución a ese fin.

Finalmente, nos queda la cuestión de las ventajas que pueda ofrecer nuestro manual. Evidentemente, no hay una respuesta concreta, pues la importancia de la presente obra sólo podrá advertirse después de una reiterada lectura y de una comparación ente los artículos que contiene. Algo podemos decir, sin embargo, acerca del valor de nuestra *Historia Religionum*, hablando en general. En comparación con otros manuales,

ofrece una visión más nítida de las distintas religiones, sobre todo porque se han puesto más de relieve las diferencias y las semejanzas. Si, por añadidura, el lector tiene siempre en cuenta los cuatro factores que este autor juzga determinativos de la estructura de las religiones, concretamente, las formas constantes de expresión, los factores irreductibles, los diversos tipos de orientación religiosa, es decir, los modos diversos en que se adquiere un conocimiento de dios, y los rasgos característicos [4], experimentará un cierto alivio dentro del mundo caótico de los fenómenos religiosos y descubrirá la «lógica» de la estructura de la religión.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

[1] Th. P. van Baaren, *Doolhof der goden* (1960) 9.
[2] C. J. Bleeker, *The Phenomenological Method*, en *The Sacred Bridge* (1963).
[3] — *The Key Word of Religion*, ibid.
[4] — *La Structure de la Religion*, ibid.
[5] Fr. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (1961), Introducción II.
[6] E. O. James, *Introducción a la Historia Comparada de las Religiones* (Ed. Cristiandad, Madrid 1973) 331-45.
[7] W. B. Kristensen, *The Meaning of Religion. Lectures on the Phenomenology of Religion* (1960).
[8] — *Inleiding tot de godsdienstgeschiedenis* (1953).
[9] G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (1933) § 93, 94.
[10] E. Lehmann, *Zur Geschichte der Religionsgeschichte*, en Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* I.
[11] G. Mensching, *Allgemeine Religionsgeschichte* (1948).
[12] «Numen» 7/2-3 (1960) 220ss.
[13] R. Pettazzoni, *History and Phenomenology in the Science of Religion*, en *Essays on the History of Religion* (1954).
[14] H. Ringgren y A. V. Ström, *Religionerna i historia och nutid* (1957).
[15] K. Rudolph, *Die Religionsgeschichte an der Leipziger Universität und die Entwicklung der Religionswissenschaft. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte und zum Problem der Religionswissenschaft* (1962).
[16] — *Die Probleme der Religionswissenschaft als akademisches Lehrfach:* «Kairos» 9/1 (1967).
[17] W. Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion. A New Aproach to the Religious Tradition of Mankind* (1964).
[18] — *Comparative Religion, Whither- and Why?*, en *The History of Religion, Essays in Methodology* (1959).
[19] J. de Vries, *Godsdienstgeschiedenis in vogelvlucht* (1961).
[20] Geo Widengren, *Religionsphänomenologie* (1969). Trad. española: *Fenomenología de la Religión*, Ed. Cristiandad, Madrid 1974.

INDICES GENERALES DE LA OBRA

Abhayakaragupta: II 449.
Adalbjarnarson, B.: I 608.
Affifi, A.: II 208.
Ahlström, G. W.: I 308.
Aistleitner, J.: I 222.
Albrektson, B.: I 307.
Albright, W. F.: I 222, 307.
Alföldi, A.: I 517; II 573.
Alsdorf, L : II 361.
Alt, A.: I 307, 308, 309.
Altheim, F.: I 478, 480.
Alva Ixtlixóchitl, F. de: I 657.
Alvarez de Miranda, A.: I 517.
Ameer Alí: II 178, 208.
Amiot, J. M.: II 496.
Ananda K. Coomaraswamy: II 449.
Anawati, G.: II 208.
Andersen, H. C.: I 120.
Anderson, G. W.: I 307, 310.
Anderson, J. N. D.: II 208.
Andrae, T.: I 28, 33; II 205, 208.
Anezaki Masaharu: II 531.
Anitshkov, E. V.: I 644.
Arberry, A. J.: II 208, 210.
Arnold, G.: I 586.
Arnold, Th.: II 205, 208
Arnold, W. R.: I 307.
Arriaga, P. J. de: I 669.
Ashton, J.: II 210.
Asmussen, J. P.: I 589.
Aston, W. G.: II 531.
Atallah, W.: I 518.
Aubert, R.: II 127.
Auerbach, E.: I 307.
Avila, F. de: I 669.

Baeck, L.: II 55.
Baethgen, Fr.: I 220.
Bagchi, P. C.: II 446.
Bailey, C.: I 480.
Bakker, D.: II 208.
Baljon, J. M. F.: II 203, 208.
Balkan, K.: I 138.
Bapat, P. V.: II 449.
Bareau, A.: I 32; II 449.
Baron, S.: II 54.
Baronio, card.: II 126.
Barr, J.: I 307.
Barth, K.: II 115.
Bartholomae: I 368.
Basedow, H.: II 609.
Basham, A. L.: II 361, 449.
Baudissin, W.: I 221.
Bauer, H.: I 308; II 208.
Baumann, H.: II 555.
Baumgarten, W.: I 310.
Bayet, J.: I 478, 480.
Baynes, Ch. A.: I 567.
Becker, C. H.: I 33; II 208.
Begrich, J.: I 309.
Bell, H. I.: I 517.
Bendall, C.: II 445.
Benedict, R.: II 590.
Benzinger, I.: I 181.
Bergaigne, A.: II 336.
Berndt, C.: II 609.
Berndt, R. M.: II 609.
Bernheim, E.: I 32.
Betanzos, J. de: I 669.
Bhikkhu Jagadis Kassapa: II 446.
Biallas, F. X.: II 498.
Bianchi, U.: I 369.
Bickerman: I 369.
Bidez, J.: I 557, 560.
Biggs, R. D.: I 127, 156, 178.
Birge, J. K.: II 208.
Bissing, W. von: I 62.
Blacj, D.: I 50.
Blachère, R.: I 30, 33; II 208.
Blank, J.: I 32.
Blau, J.: II 54.
Bleeker, C. J.: I 119, 121; II 632.
Blinzler, J.: I 32.
Blome, F.: I 190.
Boehmer, R. M.: I 135.
Böhlig, A.: I 560.
Bonnet, H.: I 119.
Bonyiu Nanjio: II 447.
Borger, R.: I 160, 173, 179, 189.
Bornkamm, G.: I 559.
Bottéro, J.: I 136, 189.
Boule, H.: I 50.
Bousset, W.: I 556, 559.
Boxer, C. R.: II 531.
Boyce, M.: I 370; II 236.
Brandon, S. G. F.: I 47, 50.
Breasted, J. H.: I 53, 116, 119.
Brisson, B.: I 367.
Brockelmann, C.: II 208.
Broderick, A. H.: I 50.
Brondsted, J.: I 608.
Brough, J.: II 449.
Brown, G. Baldwin: I 50.
Browne, E. G.: II 236.
Brückner, A.: I 644.
Brugsch, H.: I 116.
Brun, L.: I 32.
Brunel, R.: II 208.
Buhl, F.: II 208.
Bultmann, R.: I 21, 33, 559.

Bunzel, R. L.: II 590.
Burkitt, M. C.: I 50.
Burnouf, E.: II 444.
Burtt, E. A.: II 449.
Busink, Th. A.: I 146, 147.
Caillar, C.: II 361.
Cajkanovic', V.: I 644.
Calancha, A. de la: I 669.
Campbell, A.: I 518.
Campenhausen, H. von: I 33.
Cardinali: I 480.
Carey, O.: II 531.
Carlsson, A.: I 309.
Carp, E. A. D. E.: I 159.
Carrión de Girard, R.: I 669.
Caso, A.: I 657.
Castellino, G.: I 155, 179.
Casteret, M.: I 41.
Causse, A.: I 310.
Cazelles, H.: I 307, 310.
Cerny, J.: I 119.
Civil, M.: I 127, 133, 166, 167.
Clark, J. G. D.: I 50.
Clemen, C.: I 626.
Coates, A.: I 50.
Codera, F.: II 208.
Conze, E.: II 449.
Cook, A. B.: I 434.
Cook, S. A.: I 220, 222, 307.
Cragg, K.: II 208.
Creel, H. G.: II 498.
Crell, H. G.: II 480.
Csoma de Körös, A.: II 444.
Cumont, F.: I 480, 517, 518, 557, 560.

Chadwick, H. M.: I 608, 626.
Chamberlain, B. H.: II 531.
Champat Rai Jain: II 361.
Champollion, J.-F.: I 115.
Childe, V. G.: I 50.
Childers, R. C.: II 444.
Chizen Akanuma: II 447.

Dahood, M. J.: I 222.
Daiches, S.: I 182.
Danell, G. A.: I 307.
Daniel, N.: II 208.
Danmanville, J.: I 152.
Davidson, H. R. Ellis: I 608.
Davis, T. L.: II 498.
Daremberg, Ch.: I 480.
Dayal, H.: II 449.
De Bary, W. T.: II 531.
De Boer, Th. J.: II 208.
De Buck, A.: I 67, 76, 117.
De Faye, E.: I 556, 559.
De Groot, J. J. M.: II 497, 498.
De Jong, K. H. E.: I 517.
De La Vallée Poussin, L.: II 445, 450.
De Moriac de Mailla, J. A. M.: II 481.
De Ruggiero: I 480.
De Vaux, R.: I 32, 307, 309.
De Visser, M. W.: II 531.
De Vries, J.: I 608, 626; II 632.
Déchelette, J.: I 50.
Degrassi, A.: I 457, 473, 481.
Deimel, A.: I 123, 189.
Della Casa, C.: II 361.
Demiéville, P.: II 449.
Dessau, H.: I 481.
Deubner, L.: I 434.
Dey, J.: I 515.
Dhabhar, D. N.: II 236.
Dhalla, M. N.: I 369.
Dhorme, E.: I 148, 152, 179, 189, 307, 310.
Dibelius, M.: I 21, 33.
Dieterlen, G.: II 555.
Dillon, M.: I 626.
Dittrich, Z. R.: I 644.
Dobson, W. A.: II 498.
Dods, E. R.: I 433, 434.
Donner, H.: I 222.
Doré, H.: II 497.
Doresse, J.: I 559, 560.
Dörner, F.: I 370.
Dornseiff, F.: I 183.
Dorsey, G. A.: II 590.
Dorson, R. M.: II 531.
Dossin, G.: I 136, 137, 178.
Draak, M.: I 626.
Drioton, E.: I 57, 93, 118.
Driver, G. R : I 178, 222
Drower, E. S.: I 559.
Du Mesnil Du Buisson, R.: I 518.
Duchesne-Guillemin, J.: I 369, 370; II 236.
Dumézil, G.: I 369, 449, 458, 467, 478, 480, 608; II 336.
Dumoulin, H.: II 531.
Dupont-Sommer, A.: I 222.
Duran, D.: I 657.
Durkheim, E.: I 476; II 616.
Dussaud, R.: I 221, 222, 308.
Duthoy, R.: I 518.
Dutt, N.: II 449.
Duyvendak, J. J. L.: II 498.

Ebeling, E.: I 156, 178, 187, 190.
Eberhard, W.: II 498.
Eberle, O.: II 609.
Edgerton, F.: II 446, 449.
Edsman, C. M.: II 573.
Edzard, D. O.: I 123, 124, 125, 127, 130,

132, 133, 134, 135, 137, 138, 140, 141, 143, 144, 145, 150, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 181, 189, 190.
Ehnmark, E.: I 434.
Eissfeldt, O.: I 182, 222, 309, 518.
Eliade, M.: I 50, 63; II 573, 621.
Eliot, C.: II 336, 531.
Elkin, A. R.: II 609.
Engnell, I.: I 221, 309, 310.
Epstein, I.: II 55.
Erman, A.: I 57, 107, 117, 119, 310.
Evans-Pritchard, E. E.: II 555, 613.
Fairbank, J. K.: II 498.
Falkenstein, A.: I 126, 127, 128, 131, 135, 136, 140, 141, 143, 144, 146, 148, 149, 150, 152, 153, 155, 156, 158, 160, 165, 166, 173, 178, 189, 190.
Fargues, P.: II 127.
Farnell, E. R.: I 434.
Fausböll, V.: II 444.
Feifel, E.: II 497.
Felletti-Maj, B. M.: I 518.
Festugière, A. J.: I 434, 517.
Février, J. G.: I 222.
Fichtner, J.: I 182.
Filliozat, J.: II 361, 450.
Finet, A.: I 178.
Finkelstein, L.: II 54, 55.
Fish, Th.: I 155.
Fliche-Martin: II 127.
Forenz, K.: II 531.
Fohnrer, G.: I 309.
Forde, D.: II 555.
Fotheringham, J. K.: I 175.
Foucher, A.: II 449.
Fowler, W. W.: I 480.
Franck, C.: I 189, 190.
Frankena, R.: I 123, 137, 149, 156, 165, 182, 190.
Frankfort, H.: I 52, 63, 108, 118, 119, 126, 136, 149, 190.
Fraser, P. M.: I 517.
Frauwallner, E.: II 361.
Frazer, J. G.: I 36, 117, 221, 515, 606; II 615.
Freud, S.: II 617.
Fridrichsen, A.: I 23, 33.
Friedländer: I 556.
Frye, R.: I 370.
Fück, J.: II 208.
Fyzee, A. A.: II 208.

Gabrieli, F.: II 208.
Gadd, C. J.: I 156, 187.
Galling, K.: I 307.
Gard, R. A.: II 449.
Gardet, L.: II 208.
Gardiner, H. A.: I 109, 119.
Gaster, Th. H.: I 93, 222.
Gauckler, P : I 518.
Geiger, B.: I 369.
Geiger, W.: II 449.
Gelb, I. J.: I 122.
Georgi, J. G.: II 557.
Gerhardsson, B.: I 33.
Gershevitch: I 369.
Gibb, H. A. R.: II 208.
Gillen, F. J.: II 609, 616.
Ginsberg, H. L.: I 222.
Gjessing, G.: II 573.
Glasenapp, H. von: II 361.
Glatzer, N. N.: II 54.
Goetze, A.: I 155, 173, 177, 191, 318.
Goff, B. L.: I 154.
Goitein, S. D.: II 208.
Goldziher, I.: II 203, 208.
Gonda, J.: II 336.
Goodenough, E. K.: I 309.
Gordon, C. H.: I 222.
Gordon, E. I.: I 156, 170, 171.
Gössmann, F.: I 190.
Graham, W. G.: I 308.
Graillot, H.: I 518.
Grant, F. C.: I 517.
Grant, M.: I 433, 434.
Gray, J.: I 222, 308, 353, 369, 370.
Grayson, A. K.: I 178.
Greene, W. C.: I 434.
Gressmann, H.: I 19, 32, 307, 308, 309, 517.
Griaule, M.: II 555.
Grillmeier, A.: II 127.
Gronbech, V.: I 608.
Grundmann, W. I 517, 559.
Grunebaum, E. G. von: II 209.
Guenther, H. V.: II 447.
Guillaume, A.: I 33.
Gun, B.: I 57, 107.
Gunkel, H.: I 309.
Güntert, H.: II 336.
Gurney, O. R.: I 145, 155, 165.
Güterbock, H. G.: I 318.
Guthrie, W. K. C.: I 434.
Gutiérrez de Santa Clara, P.: I 669.
Guttmann, J.: II 55.

Haas, H.: II 209.
Haase, F.: I 644.
Haavio, M.: II 573.
Haenchen, E.: I 559.
Hagen, V. W. von: I 669.
Hahn, H. F.: I 307.
Haldar, A.: I 308.
Haller, A : I 180, 191.

Hallo, W. W.: I 127, 133, 137, 142, 147, 150, 178, 189.
Hamidullah, M.: II 209.
Hammershaimb, E.: I 309.
Handiki, K. K.: II 361.
Harden, D.: I 222.
Harnack, A.: II 127.
Harris, R.: I 135.
Harrison, J.: I 434.
Hartmann, B.: I 167.
Hartmann, R.: II 209.
Harva, V.: II 573.
Hastings: I 369.
Hatch, E.: I 515.
Haug, M.: I 368; II 236.
Hawkes, C. F. C.: I 50.
Hegel, G. F.: II 481.
Hehn, J.: I 186.
Heidel, A.: I 166, 191.
Heiler, F.: II 632.
Hempel, J.: I 307.
Henning, W.: I 563, 581.
Hepding, H.: I 518.
Herberg, W.: II 55.
Hertzberg, A.: II 54, 55.
Heschel, A.: II 55.
Heurgon, J.: I 466.
Hilgenfeld: I 556.
Hidenori Kitagawa: II 450.
Hinz, W.: I 145, 369.
Hirakawa, A.: II 449.
Hirsch, H.: I 178, 189.
Hitti, Ph. K.: II 209.
Hodivala, S. H.: II 236.
Hoffman, W. J.: II 590.
Hoffmann, K.: I 370.
Hofner, M.: I 136.
Holder, A.: I 608.
Hölscher, G.: I 309.
Holtom, D. C.: II 531.
Hooke, S. H.: I 222, 308.
Hopfner, Th.: I 517.
Hori Ichiró: II 531.
Horner, I. B.: II 449.
Howitt, A. W.: II 609.
Hrouda, B.: I 180.
Hultkrantz, A.: II 573.
Humbert, P.: I 310.
Humphreys, Ch.: II 449.
Hurgronje, S.: II 204.
Hussey, I.: I 177.
Hvidberg, F. G.: I 221, 308.
Hyde, Th.: I 368.

Idowu, E. B.: II 555.
Iqbal, M.: II 209.
Ishizuka Ryugaku: II 531.
Ivanov, V. V.: I 644; II 209.

Jackson, A. V. W.: I 18, 32, 369; II 236.
Jackson, J. W.: I 50.
Jackson, K. H.: I 610, 626.
Jacobi, H.: II 361.
Jacobs, L.: II 55.
Jacobsen, Th.: I 149, 155, 189.
Jacobsonn, H.: I 119.
Jagic, V.: I 644.
Jagmandarlal Jaini: II 361.
Jakobson, R.: I 644.
James, E. O.: I 50, 518; II 632.
Jaritz, K.: I 126.
Jayatilleke, K. N.: II 450.
Jean, Ch. F.: I 189.
Jedin, H.: II 127.
Jeremias, A.: I 184.
Jeremias, Fr.: I 221, 222.
Jettmar, K.: II 573.
Jikido Takasaki: II 451.
Jirku, A.: I 222.
Johnson, A. R.: I 308.
Johnston, E. H.: II 450.
Jomier, J.: II 209.
Jonas, H.: I 559.
Jonsson, F.: I 608.
Junkiro Takakusu: II 451.
Junker, H.: I 63, 116, 119.
Juyboll, Th. A.: II 209.

Kaltenmark, M.: II 497.
Kan, A. H.: I 518.
Kapelrud, A. S.: I 222, 309.
Karaka, D. F.: II 236.
Karsten, R.: I 669.
Kaufmann, K.: II 55.
Kees, H.: I 119.
Keith, A.: I 50.
Kelm, A.: I 669.
Kellerman, U.: I 310.
Kendrick, T. D.: I 626.
Kenyon, K. M.: I 50.
Kerényi, K.: I 434.
Kern, H.: I 15, 32.
Kern, O.: I 434.
Kienast, B.: I 131, 165.
Kinnier Wilson, V.: I 162.
Kircher, A.: II 496.
Kirfel, W.: II 336, 361.
Kirn, P.: I 32.
Kishimoto Hideo: II 531.
Kitagawa, J. M.: II 531.
Klengel-Brandt, E.: I 145.
Klima, O.: I 33.
Knowles, M. D.: II 127.

Köcher, F.: I 124, 149, 176.
König, F.: I 121.
Konow, S.: II 336.
Koster, W. J. W.: I 183.
Kostrzewski, G.: I 644.
Kraemer, J.: II 209.
Kramer, S. N.: I 137, 144, 171, 179, 180, 190.
Kramer, R. P.: II 498.
Kraus, F. R.: I 144, 145, 169, 170, 176.
Krecher, J.: I 151, 190.
Kristensen, W. B.: I 52, 90, 117, 119, 134; II 632.
Krüger, G.: II 127.
Kuiper, F. B.: I 370.
Kümmel, H. M.: I 150, 318.
Kung-Chuan Hsiao: II 498.
Kunstmann, W. G.: I 156, 190.
Kutscher, G.: I 669.

Labat, R.: I 148, 154, 174, 176, 190, 191.
Lacombe, O.: II 361.
Lacheman, E. R.: I 175.
Laesse, J.: I 163, 190.
Lafaye, G.: I 517.
Lagrange, M. J.: I 220, 515.
Lambert, W. G.: I 124, 132, 139, 142, 149, 150, 152, 154, 159, 163, 165, 166, 171, 178, 183, 190.
Lambrechts, P.: I 518, 626.
Lammens, H.: I 33.
Lamotte, E.: I 16, 32; II 450.
Lanczkowski, G.: I 110.
Landberg, G.: I 32.
Landsberger, B.: I 122, 125, 126, 132, 138, 148, 150, 155, 158, 162, 164, 169, 176, 189.
Lang, A.: I 434; II 618.
Langdon, S.: I 175, 190.
Laoust, H.: II 209.
Largement, R.: I 222.
Lassen, Ch.: II 444.
Latcham, R. E.: I 669.
Latourette, K. S.: II 127.
Latte, K.: I 479, 480.
Laver, J. Ph.: I 517.
Le May, R.: II 450.
Leemans, W. F.: I 124.
Legge, J.: II 497, 498.
Lehmann, E.: II 632.
Lehmann-Nitsche, R.: I 669.
Leibnitz, F. G.: II 480.
Leichty, E.: I 176.
Leipoldt, J.: I 517, 559.
Leisegang, H.: I 559.
Lenzen, H.: I 122, 146, 147, 189.
León-Portilla, M.: I 657.
Lessing, F. D.: II 450.
Levenson, J. R.: II 481.
Lévi, S.: II 450.
Lévi-Provençal, E.: II 209.
Lévy, G. R.: I 50; II 209.
Lévy-Bruhl, L.: II 615.
Lewis, B.: II 205, 209.
Lewy, H.: I 369.
Lewy, J.: I 307.
Liagre Böhl, F. M. Th. de: I 121, 136, 139, 140, 147, 152, 158, 162, 163, 169, 171, 181, 182.
Lidzbarski, M.: I 220.
Lienhardt, G.: II 555.
Li-Kouang Lin: II 450.
Lindblom, J.: I 309, 310.
Lindqvist, S.: I 608.
Liu Shao-Ch'i: II 477.
Lods, A.: I 307, 309.
Lohmeyer, E.: I 182.
Loisy, A.: I 515, 517.
Loorits, O.: II 573.
Loretz, O.: I 182.
Lortz, J.: II 127.
Lowie, R. H.: II 590, 619.
Ludin Jansen, H.: I 310.
Luquet, G. H.: I 50.

Macalister, R. A. S.: I 50.
Mac Culloch, J.: I 608, 626.
Mac Donald, D. B.: II 204, 209.
McGovern, W. M.: II 450.
Magdelain, A.: I 460.
Malalasekera, G. P.: II 447.
Malinine, M.: I 560.
Mallisena Suri: II 361.
Mannhardt, W.: I 476.
Mansikka, J.: I 644.
Marett, R. R.: I 50, 434.
Maringer, J.: I 50; II 573.
Marquardt, J.: I 480.
Maspero, A. H.: II 497, 498.
Massignon, L.: II 209.
Matouš, L.: I 158, 163.
Matsumoto Nobuhiro: II 531.
Matter: I 556.
May, H. G.: I 308.
Mayrhofer: I 369.
Meek, T. J.: I 307.
Meggitt, M. J.: II 609.
Meier, F.: II 209.
Meier, G.: I 154, 156, 190.
Meissner, B.: I 126, 150, 153, 154, 155, 156, 172, 174, 175, 179, 180, 181, 189.
Menant, D.: II 236.
Menasce: I 370.
Mendenhal, G. E.: I 307.

Mensching, G.: II 632.
Mercer, S. A. B.: I 73, 119.
Merlat, P.: I 518.
Meyer, C. M.: I 644.
Meyer, E.: I 19, 32, 307.
Michael, H. N.: II 573.
Michels, A. K.: I 480.
Migne, J.-P.: I 475.
Miles, J.: I 178.
Millard, A. R.: I 163, 190.
Minayeff, I. P.: II 444.
Modi, J. J.: II 236.
Mohlberg, L. C.: I 475.
Molé, M.: I 32, 369.
Molina, C. de: I 669.
Mommsen, Th.: I 457, 480.
Montesquieu, Ch.: I 476.
Montgomery Watt, W.: II 205, 210.
Mooney, J.: II 590.
Moore, G. F.: II 55.
Moore, R.: I 50.
Moorey, P. R. S.: I 145.
Moortgat, A.: I 135, 144, 145, 152, 179.
Morenz, A.: I 117, 119.
Moret, A.: I 119.
Morgan, K.: II 209, 336.
Morley, G. S.: I 657.
Moszynski, K.: I 644.
Mountford, C. P.: II 609.
Mowinckel, S.: I 307, 309, 310.
Müller, F. M.: II 336.
Müller, K. F.: I 156, 190.
Müller, M.: II 528.
Muñoz Sendino, J.: I 29.
Muraoka Tsunetsugu: II 531.
Murray, G.: I 434.
Murti, T. R. V.: II 450.
Murzban, M. M.: II 236.
Mus, P.: II 450.
Myhrman, D. V.: I 155.
Mylonas, G. E.: I 434.

Nadel, S. F.: II 555.
Nagel, W.: I 126.
Nakamura Hajime: II 531.
Nautin, P.: I 473.
Neckel, G.: I 608.
Needham, J.: II 498.
Nhat Hanh Thich: II 451.
Nicholson, R. A.: II 204, 209.
Niederle, L.: I 644.
Nielsen, D.: I 221.
Nielsen, E.: I 32, 307, 308.
Nilsson, M. P.: I 433, 434, 517.
Nivison, D. S.: II 498.
Nock, A. D.: I 516.
Nöldeke, Th.: I 33; II 171, 203, 209.
Nölle, W.: II 573.
North, C. R.: I 310.
Noth, M.: I 16, 32, 307, 308, 310.
Nötscher, F.: I 174.
Nougayrol, J.: I 153, 176.
Nyanatiloka: II 450.
Nyberg, H. H.: I 32, 309; II 209.

Obbink, H. W.: I 517.
Oberhuber, K.: I 122, 126.
Obermaier, H.: I 50.
Obermiller, E.: II 450.
Oestborn, G.: I 607.
Oesterley, W. O. E.: I 308, 310.
Offner, G. B.: II 531.
Oldenberg, H.: I 14, 15, 16, 32; II 444.
Olsen, O.: I 608.
Onians, R. B.: I 434.
Oppenheim, A. L.: I 121, 122, 123, 124, 142, 147, 171, 172, 173, 176, 185, 184, 191; II 623.
O'Rahilly, Th. P.: I 626.
Orbe, A.: I 559.
Osborn, H.: I 50.
Otten, H.: I 318.
Otto, R.: I 62: II 619.
Otto, W. F.: I 434.

Padwick, E.: II 207, 209.
Paffrath, Th.: I 189.
Pahor Labib: I 560.
Palm, Th.: I 644.
Pallis, S. A.: I 190.
Pallisen, N.: II 573.
Pareja, F. M.: II 209.
Paret, R.: I 183.
Park, W. Z.: II 590.
Parke, H. W.: I 434.
Parkyne, E. R.: I 50.
Parrinder, E. G.: II 555.
Parrot, A.: I 136, 189.
Parroth, H. J. R.: II 573.
Parsons, E. C.: II 590.
Pascal, P.: I 644.
Patel, B. B.: II 236.
Patton, J. H.: I 308, 309.
Paulsen, P.: I 608.
Paulson, I.: II 573.
Pauly: I 480.
Pearson, J. D.: II 210.
Pedersen, J.: I 32, 307, 310.
Pensa, C.: II 450.
Peterson, E.: I 521, 559.
Pettazzoni, R.: I 517, 644; II 632.
Pettinato, G.: I 149, 163, 177, 191.
Pfannmüller, G.: II 209.
Philippson, E. A.: I 608.

Picard, Ch.: I 517.
Pischel, R.: I 32.
Polo de Ondegardo, J.: I 669.
Pope, M. H.: I 136, 222.
Powell, T. G. E.: I 626.
Prümm, K.: I 517.
Przyluski, J.: II 445.
Puech, H. Ch.: I 27, 33, 520, 559, 560.
Puukko, A. F.: II 573.

Quispel, G.: I 560.

Rad, G. von: I 308, 309, 310.
Radhakrishnan, S.: II 336.
Radin, P.: II 590.
Rahbar, D.: II 209.
Rahula, W.: II 447.
Ranke, H.: I 119.
Rattray, R. S.: II 555.
Reichard, G. A.: II 590.
Reiner, E.: I 154, 155, 190.
Reischauer, E. O.: II 531.
Reiter, N.: I 644.
Reitzenstein, R.: I 517, 559.
Renan, E.: I 515.
Renger, J.: I 150, 151.
Rengstorf, K. H.: I 23, 33.
Renou, L.: II 336, 361, 450.
Rhys Davids, C. A. F.: II 445.
Rhys Davids, T. W.: II 444.
Riemschneider, K.: I 176.
Ringgren, H.: I 307, 308, 309, 311; II 632.
Ritter, H.: II 206, 209.
Roeder, G.: I 119.
Roerich, G. N.: II 446.
Rogier, L. J.: II 127.
Róheim, G.: II 609.
Röllig, W.: I 134, 222.
Römer, W. H. Ph.: I 137, 142, 144, 149.
Rondot, P.: II 209.
Ronzavalle, P. S.: I 518.
Roscher: I 480.
Rose, H. J.: I 434.
Rosenthal, E. J. I.: II 209.
Rosenthal, F.: I 182.
Roth, C.: II 54.
Roth, L.: II 55.
Rothstein, J. W.: I 311.
Rouch, J.: II 555.
Roussel, P.: I 517.
Roux, J. S.: II 573.
Rowley, H. H.: I 306, 308, 309, 311.
Rozniecki, St.: I 644.
Rudolph, K.: I 559; II 632.
Rutten, M.: I 176.
Ryozaburo Sakari: II 447.

Sachs, A.: I 175.
Saglio: I 480.
Sahagún, B. de: I 657.
Salemann, C.: I 32.
Sander-Hansen, C. E.: I 119.
Sandman Holmberg, Maj.: I 118, 119.
Sansom, G.: II 531.
Santacruz Pachacuti, J. de: I 669.
Santillana, D.: II 209.
Sarat Chandra Das: II 446.
Sarmiento de Gamboa, P. de: I 669.
Sasaki, R. F.: II 531.
Satow, E. M.: II 531.
Saunders, E. D.: II 531.
Säve-Söderberg, T.: I 559.
Schacht, J.: II 206, 209.
Schaeder, H. H.: I 311, 559.
Schäfer, H.: I 119.
Schapera, I.: II 555.
Scharff, A.: I 119.
Schebesta, P.: II 555.
Schechter, S.: II 55.
Scheffczyk, L.: II 127.
Schiefner, A.: II 444.
Schimmel, A.: II 209.
Schlerath, B.: I 379.
Schmaus, A.: I 644.
Schmaus, M.: II 127.
Schmid, H. H.: I 311.
Schmidt, K. L.: I 21, 23, 33.
Schmidt, W.: I 38; II 573, 574, 618.
Schmithals, W.: I 559.
Schmökel, H.: I 122, 129, 134.
Schneider, N.: I 189.
Schneider, V.: I 160.
Schoeps, H. J.: I 559.
Scholem, G. G.: I 559; II 55.
Schott, S.: I 119.
Schubert, K.: I 33; II 55.
Schubring, W.: II 361.
Schuler, E. von: I 318.
Schurhammer, G.: II 531.
Schwally, F.: I 308.
Seervai, K. N.: II 236.
Séjourné, L.: I 657.
Seler, E.: I 657.
Senart, E.: I 14, 32.
Sethe, K.: I 55, 65, 119.
Seznec, J.: I 514.
Shackleton Bailey, D. R.: II 449.
Simpson, D. C.: I 311.
Sivaramurti, C.: II 451.
Sjöberg, A.: I 133, 140, 141, 149, 189.
Sjoestedt, M. L.: I 611, 626.
Slotkin, J. S.: II 590.
Smith, E. W.: II 555.
Smith, M.: I 32.

Smith, R.: II 617.
Smith, W. C.: II 207, 209, 632.
Smith, W. R.: I 220.
Snell, B.: I 434.
Snouck Hurgranje, Ch.: II 209.
Soden, W. von: I 122, 125, 127, 128, 131, 138, 143, 150, 155, 156, 158, 160, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 172, 176, 178, 180, 181.
Soederblom, N.: I 32.
Sollas, W. J.: I 50.
Sollberger, E.: I 135, 191.
Sorushian, J.: II 235.
Soustelle, J.: I 657.
Speiser, E. A.: I 171, 190.
Spencer, B.: II 609, 616.
Speyer, J. S.: II 446.
Spiegel, J.: I 54.
Spier, L.: II 590.
Spuler, B.: II 210.
Stadelmann, R.: I 222.
Stamm, J. J.: I 167.
Stanner, W. E. H.: II 609.
Starcky, J.: I 222.
Stcherbatsky, Th.: II 445, 451.
Stein, R. A.: II 498.
Stender-Petersen, A.: I 644.
Stieblecker, P.: II 204, 209.
Strauss, D. Fr.: I 33; II 85.
Strehlow, C.: II 609.
Strehlow, T. G. H.: II 609.
Ström, A. V.: II 632.
Strömbäck, D.: I 608.
Strommenger, E.: I 179.
Suzuki Daisetsu, T.: II 451, 528, 531.

Tadmor, H.: I 176.
Taishô Issaikyô: II 445.
Tajima Ruyjun: II 531.
Tallqvist, K.: I 140, 150, 180, 189, 191.
Tax, S.: II 590.
Teicher, M. I.: II 590.
Tello, J. C.: I 669.
Tempels, P.: II 621.
Thohey, G.: II 451.
Tholuck: II 204.
Thomas, E. J.: I 14, 16, 32; II 451.
Thompson, J. E. S.: I 657; II 590.
Thompson, L. G.: II 498.
Thomson, H.: II 531.
Thureau-Dangin, F.: I 155, 190.
Thurneysen, R.: I 626.
Till, W.: I 560.
Toporov, V. N.: I 644.
Torquemada, J. de: I 657.
Torstendahl, R.: I 32.
Tournay, R.: I 311.
Toynbee, A. J.: I 113
Tram Tan Tinh, V.: I 517.
Trimborn, H.: I 669.
Tritton, A. S.: II 210.
Tson-Kha-P.: II 451.
Tucci, G.: II 451.
Turchi, N.: I 480, 517.
Turville-Petre, E. D. G.: I 608.
Tuxen, P.: II 336.
Twichett, D.: II 498.
Tylor, E. B.: II 614.

Unbegaun, B. O.: I 644.
Unger, E.: I 147.
Unrai Wogihara: II 447.
Usener, H. K.: I 434.

Vadja, G.: II 55.
Vaidya, P. L.: II 446.
Vaillant, G. C.: I 657.
Vajravajman: II 451.
Van Baaren, Th. P.: II 632.
Van Buren, E. D.: I 50, 136.
Van Der Leeuw, G.: I 117; II 625, 632.
Van Dijk, J.: I 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 142, 143, 144, 147, 149, 150, 153, 156, 159, 161, 165, 166, 167, 170, 172, 173, 189.
Van Hamel, A. G.: I 610, 626.
Van Selms, A.: I 134.
Van Straelen, H.: II 531.
Vandier, J.: I 117, 119.
Vandebeek, G.: I 517.
Varagnac, A.: I 626.
Vendryès, J.: I 626.
Vermaseren, M. J.: I 518.
Verneau, R.: I 50.
Villagomes, P. de: I 669.
Vinitadeva: II 451.
Virolleaud, Ch.: I 221.
Volz, P.: I 308.
Vyncke, F.: I 644.

Walcot, P.: I 124, 183.
Waley, A.: II 498.
Ware, J. R.: II 497, 498.
Warner, W. L.: II 609.
Warren, H. C.: II 451.
Wassiljev, W.: II 444.
Watt, W. M.: I 33.
Wayman, A.: II 450, 451.
Weber, M.: I 308.
Weidner, E. F.: I 138, 145, 156, 174, 175.
Weil, G.: II 202.
Weingreen, J.: I 311.
Welch, A. C.: I 310.

Welch, H.: II 498.
Wellhausen, J.: I 23, 33, 307; II 210.
Wensinck, A. J.: I 183; II 205, 210.
Werblowsky, R. J. Z.: II 54.
Werner, E. J. C.: II 498.
Wernet, P.: I 50.
Westermann, C.: I 181.
Wetzsteim, P.: I 308, 657.
Wheeler, M.: II 336.
Widengren, G.: I 32, 33, 183, **307, 308**, 309, 310, 369, 370, 560; II **632**.
Wieger, L.: II 496.
Wienecke, E.: I 644.
Wiener, M.: II 55
Wigoder, G.: II 54.
Wilcke, C.: I 164.
Wilhelm, R.: II 498.
Williams, E. T.: II 498.
Williams, R.: II 361.
Williams, W.: II 481.
Wind, E.: I 514.
Windels: I 50.
Wing-tsit Chan: II 498.
Winnett, F. W.: I 308.
Winter, P.: I 33.
Winternitz, M.: II 361, 451.
Wissler, C.: I 590.
Wissowa, G.: I 478, 480.
Wooley, L.: I 134.
Wormell, D. E. W.: I 434.
Worms, E. A.: II 609.
Wright, A. F.: II 498.
Wu, L. C.: II 498.

Yamauchi, E. M.: I 145.
Yanagida Kunio: II 500.
Yuichi Kajiyama: II 450.
Yün-Hua Jan: II 449.

Zaehner, R. C.: I 369; II 336.
Zahand, D.: II 555.
Zandee, J.: I 118, 119.
Zeuner, F. E.: I 36, 50.
Ziegler: I 480.
Zimmern, H.: I 156, 170, 190.
Zurcher, E.: II 451.
Zwicker, J.: I 626.

INDICE ANALITICO

Abreviaturas

RP = Religión prehistórica, Eg = Egipto, Mes = Mesopotamia, Sir = Siria, Isr = Israel, Hit = Hititas, Ir = Irán, Gr = Grecia, R = Romanos, H = Helenismo, Gn = Gnosticismo, Ma = Maniqueísmo, Germ = Germanos, Ce = Celtas, Esl = Eslavos, Me = Mexicanos, Pe = Peruanos, Ju = Judaísmo, Cr = Cristianismo, Isl = Islam, Zo = Zoroastrismo, Hi = Hinduismo, Ja = Jainismo, Bu = Budismo, Chin = China, Jap = Japón, PsE = Pueblos sin escritura.

Aarón, I 229, 231, 232, 264.
'ab šnm, I 200.
Abasíes, II 135s, 139.
Abathur, I 541.
'abd, I 218.
Abdallá ibn Abbas, II 135.
Abdallá ibn Zubair, II 135.
Abdulgādir al-Gilani, II 144, 161.
Abdul Hamid II, II 140, 193.
Abel, I 540s, 567.
Abhidharma, II 366s, 370, 381s, 408-416 *passim*, 423s, 427
  cesto del, II 408.
Abhidharmakosa, II 505.
abhaya, II 261.
Abiatar, I 252s.
Abimélek, I 250.
ablación dentaria, II 596, 600 (PsE).
ablución, II 220, 228 (Zo), 247, 318 (Hi), 353 (Ja), cf. lavatorio ritual.
abluciones bautismales, II 25 (Ju).
Abrahán, I 224, 226, 238, 251, 288 (Isr), 541 (Gn), 569 (Ma); II 115 (Ju), 133, 156, 158, 175 (Isl).
abstinencia, I 352s, 361 (Ir), 428 (Gr), 508s (H), 548 (Gn), 566s (Ma); II 157 (Isl), 218, 228 (Zo), 349, 358 (Ja), 469, 492 (Chin), 518, 524 (Jap), 581, 604 (PsE).
Abú Bakr, II 134.
Abú Hanifa, II 137.
Abzakhyá, I 572.
Abzu, I 128, 166.
acadios, origen de los, I 128s.
acción de gracias, I 239, 256.
Acta Archelai, I 525, 566, 571, 574.
aculturación, I 662.
Adad, I 132, 137s, 151, 164, 168, 173, 186, 203s, cf. también Hadad.
Adadnirari III, I 321.
Adam de Bremen, I 628.
Adán, I 248 (Isr), 529, 541, 543ss, 553 (Gn), 567, 569, 571, 575, 581, 583 (Ma); II 31, 44 (Ju), 111 (Cr), 142, 169, 175, 178ss, 181
  de la Luz, I 536, 539 (Gn), 567, 580 (Ma)
  «segundo», II 108, 111 (Cr)
  tumba de, I 550 (Gn).
Adapa, mito de, I 162, 169s.
Adarān, I 349.
Addai, I 572.
adhān, II 151.
adhicāra, II 240.
adhvaryu, II 259.
Aditi, II 252.
Adityas, II 252.
adivinación, I 151s, 172-178, 183, 187 (Mes) 215 (Sir), 345 (Ir), 419, 422 (Gr), 461 (R), 592, 597, 599 (Germ), 638s (Esl), 664, 667s (Pe); II 438 (Bu), 465 (Chin), 523 (Jap), 542, 576, 580, 604 (PsE).
adivino, I 639 (Esl); II 131 (Isl).
'ādōn, I 201, 205s.
Adonai, I 259s.
Adonis, I 199, 205, 213, 263, 169, 510, 513
  jardines de, I 205, 269, 510.
adopción, I 471.
adulterio, I 353 (Ir), 665 (Pe); II 164 (Isl), 397 (Bu).
ādvaita, II 276.
adviento, II 96.
aedes, I 451.
Aër, I 217.
aes síde, I 622s, 625.
Aesir, I 595, 599.
Aešma, I 327, 339.
aešma daeva, I 364.
aēzra-paiti, I 351.
afrinagan, II 221, 226.
Afrodita, I 136, 205, 208s, 269, 340, 380s, 384ss, 411, 439, 443, 453s, 487, 493, 510ss.
Aga Khan, II 142.
Āgama, II 342.
Āgamas, II 273s.
agathos, I 400ss, 412, 425.
Agdistis, I 487, 497.

Ageo, I 296.
«aggiornamento», II 87, 122.
Aglibol, I 491, 513.
Agni, I 327, 329; II 250, 254, 283.
agnosticismo, I 413 (Gr); II 256 (Hi), 453, 460 (Chin), 619 (PsE).
agua(s), I 328, 335, 337, 346, 348, 350, 361 (Ir), 551 (Gn); II 416, 418 (Bu), 517, 521, 527 (Jap), 541, 560 (PsE)
de la vida, I 256 (Isr)
de tinieblas, I 535, 537, 539 (Gn)
libación con, I 214 (Sir).
Agustín, san, I 438, 440, 468, 474, 526, 555, 565, 573ss, 577s; II 69, 87, 98, 110, 118.
Ahmad Sirhindí, II 150.
āhavanīya, II 259.
ahimsā, II 328, 337, 343, 350s.
ahl al-kitāb, I 573; II 134, 170.
Ahmad al-Badawi, II 161.
ahmad ar-Rifa'i, II 161.
Ahmad, Syed, II 192.
ahmadiya, II 176, 178s, 190, 196, 206.
Ahrimán, I 326, 329, 340, 434, 345, 347, 353, 355, 356, 358, 362, 366s, 502, 545s, 580; II 211, 230s, 233.
aht, I 65, 91.
ahunavar, I 346.
ahunvar, II 222.
ahura, I 326s, 329ss, 337.
Ahura Mazda, I 319-323, 326, 329, 331-341, 345s, 354, 357s, 360, 366, 498, 580, cf. también Ohrmazd
imagen de, I 183.
ahuradāta, I 329.
ahw, I 104s.
aio(o)n, I 502 (H), 549 (Gn).
aire, I 535 (Gn).
Airyaman, I 326, 330, 332, 335, 338, 346, 362.
A'isha, II 133.
Aitihasikas, II 281.
Aius Locutius, I 440.
aiwisruzrima, I 347.
Aja, I 135.
Ajab, I 265s.
Ajja, I 169.
Aka Manah, I 334, 361.
Akanistha (cielo), II 383, 429, 436.
akarana, I 338.
Akbar, II 195, 215, 343.
Aker, I 70, 91.
Akhamoth, I 536, 543.
Akitu, fiestas de, I 149.
Aksobhya (Buda), II 519.
Akurgal-Hirmer, I 313.
Ala, II 542.
Alá, concepto de, cf. divinidad
nombres de, II 143, 145, 150s, 153, 158, 181s.
Al-Ash'ari, II 136, 147, 172, 183, 192.
al-Baidawi, II 173.
Alberto Magno, san, II 75.
albigenses, I 554, 585; II 74.
Alceo, I 374.
alegoría, cf. exégesis.
alegría ritual, I 261.
Alejandro VII (papa), II 201.
Alejandro de Hales, II 75.
Alejandro de Licópolis, I 570s.
Alejandro Magno, I 85, 130, 323, 340, 470, 483s; II 22.
Alejandro Severo, I 549.
Al-Farabi, II 136, 158, 166.
Al-Ghazzali, II 138, 143, 149, 157, 167, 185, 189, 192, 203, 205.
alianza, I 223s, 228s, 231, 235ss, 241, 272s, 279, 282, 286, 287ss, 293, 298, 303 (Isr); II 12s, 20, 22, 35, 38s, 42 (Ju), 58, 60, 113 (Cr), 180 (Isl)
Libro de la, I 275, 289 (Isr).
Alí ibn Abí Talib, I 29s; II 134s, 139, 141s, 159, 167.
Alí-Ilahí, II 142, 159.
alimento(s), I 495 (H); II 229 (Zo), 548 (PsE)
diosa del, II 526 (Jap)
normas sobre, I 301 (Isr); II 39, 49 (Ju)
provisión de, I 42 (RP)
recolección de, I 36s (RP); II 599, 618 (PsE)
y bebida, II 45 (Ju).
Alitta, I 380.
Aliyan Ba'al, I 202-205.
Al-Kindí, II 136, 148.
alma, I 62, 101ss (Eg), 218s (Sir), 316 (Hit), 350, 356, 360, 365s (Ir), 424, 430 (Gr), 471 (R), 501 (H), 525, 529, 537-546 *passim*, 555 (Gn), 561ss, 567, 571, 576 (Ma), 640 (Esl), 667 (Pe); II 23, 31, 43, 47, 50 (Ju), 64, 119ss (Cr), 167, 169, 180, 188s (Isl), 226s, 232 (Zo), 269s, 286, 289s, 302 (Hi), 337, 346-357 *passim* (Ja), 402, 407, 445 (Bu), 472 (Chin), 540, 551ss, 565s, 569, 587s, 595, 598, 607, 614, 618 (PsE)
adventicia, I 525, 539 (Gn), 571, 575, 583 (Ma)
ascensión del, I 537, 542s, 546 (Gn), 562, 567 (Ma); II 349 (Ja)
inmortal, II 64, 108ss, 120s (Cr), 418s

(Bu), 598s, 607 (PsE), cf. también inmortalidad
preexistencia del, II 43 (Ju)
servicio del, I 563, 570, 577 (Ma)
transmigración del, I 542 (Gn), 577 (Ma); II 189 (Isl), 309, 310s, 329 (Hi)
viaje del, II 329 (Hi)
«viviente», I 563, 575 (Ma).
'almāh, I 285.
almohades, II 135.
almorávides, II 135.
alquimia, I 515 (H), 555 (Gn); II 483, 485, 493, 495 (Chin).
altar(es), I 226s, 238, 256, 264, 268 (Isr), 406, 414 (Gr), 455, 459s, 469, 473 (R), 506s, 512s (H); II 26 (Ju), 219 (Zo), 469, 472, 492 (Chin), 543 (PsE).
altjiranga, II 595.
Allāhu Akbar, II 151.
Allogenes, I 520, 526, 577.
Ama'ušumgal, I 144.
'āman, I 284.
Amarna, cartas de, I 198.
Amar-Utu, I 139.
Amaterasu (Omikami), II 512, 517, 525.
amatsutsumi, II 502.
Amaunet, I 64.
Ambarualia, I 474.
Ambrosio, san, I 473.
Am-Duat, I 69, 94.
Ameer Alí, II 178.
Amenemhet, I 86, 98, 106.
Amenemope, I 98.
Amenhotep, cf. Amenofis.
Amenofis III, I 85s, 96.
Amenofis IV, I 55, 60, 87.
Amenouzumenomikoto, II 526.
Ameretat, I 331s, 334, 361.
Ameša Spentas, I 331, 338, 363.
Amida, II 507.
Amida (Buda), II 507s, 520.
'amidá, II 41.
amidismo, II 375.
amidistas (sectas), II 504.
Amigo de las Luces, I 575, 580.
Amitabha (Buda), II 378, 405, 435.
Amma, II 540.
Amoghasiddhi (Buda), II 405, 519.
Amón, I 59s, 62, 64, 69, 75, 78, 85, 90, 107, 114.
Amón-Ra, I 69, 85, 88s, 95.
amor de Dios, I 273 (Isr); II 26, 29, 44 (Ju), 66, 100, 119 (Cr), 143-153 *passim*, 179, 181, 199 (Isl), 287, 289, 292, 301 (Hi).
amor, religión del, II 130.
amoraim, II 17.
amorreos, I 208.
Amós, I 215, 270-274, 284.
Amose, I 87.
amr, II 179.
amuleto, I 154 (Mes), 215 (Sir), 549, 551 (Gn), 570 (Ma), 660, 663, 668 (Pe); II 158 (Isl), 456 (Chin).
An, I 132, 137, 141, 166.
anabaptistas, II 78s, 92.
anacoretas, II 70.
ἀνάγκη, I 543.
Anahid Ardvisur, II 219, 228.
Anahita, I 323, 325s, 328, 335-341, 344.
Anaitis, I 323, 340, 487.
Ananda, II 365s, 393, 406s, 436.
anāsaktiyoga, II 268, 300, 313, 316.
'Anat ('Anath), 60, 203-218 *passim*, 243s, 255, 258, 270, 280, 300.
ānava, II 302.
Anaxágoras, I 417.
Anaximandro, I 364.
androginia, I 536, 540, 551 (Gn).
anekāntavāda, II 338.
ángel(es), I 246, 249, 305 (Isr), 362 (Ir), 525, 534s, 543, 545 (Gn), 565 (Ma); II 76, 118 (Cr), 152, 157, 168s, 176, 180, 186, 188 (Isl).
angelología, I 362, 366 (Ir), 546 (Gn).
Angiras, II 257.
anglicanos, II 80, 96.
Aníbal, I 442, 470, 489.
ánima, viva, I 575, 583 (Ma).
animales (sagrados; culto de los), I 59s, 90 (Eg), 487 (H); II 558s, 566s, 577s, 586, 592, 602, 614, 616 (PsE)
dueño de los, II 557, 560, 577 (PsE).
animismo, I 628, 641 (Esl); II 534, 614, 616s (PsE), 625.
Anitta, I 313.
anjoman, II 216, 224, 226.
An-Nadim, I 565.
Annegarra, I 167.
anquaken-etin, II 560.
Anra Mainyu, I 319, 331-339 *passim*.
Anšar, I 124, 138, 161.
Anšar y Kišar, I 124, 161.
antaryamin, II 285, 289.
antepasado gato, II 596.
antepasados, II 467, 469 (Chin), 504, 516ss (Jap), 541-546 *passim* (PsE)
culto de los, I 471 (R), 628, 630 (Esl); II 318 (Hi), 454s, 464, 466, 471s, 477, 479 (Chin), 516s, 529 (Jap), 541 (PsE)
tablillas de los, II 464, 469, 472 (Chin).
Antesterias, I 398.

Anthropos, I 536, 539.
antinomia, I 527 (Gn); II 32 (Ju).
Antíoco IV Epífanes, II 23.
antisemitismo, II 23, 34, 48, 50.
antisupernaturalismo, II 38.
Antonino Pío, I 490, 503.
Antonio, I 487.
antropología, antropólogos, I 105, 582-584; II 556, 591, 619-622.
antropomorfismo, I 124 (Mes), 374, 376, 386s, 393 (Gr), 438, 451 (R), 486 (H); II 28, 35s (Ju), 146, 173 (Isl), 245s, 281ss, 296 (Hi).
antroposofía, II 624.
Antu, I 130.
Antum, I 132, 148.
Anu, I 124, 130, 132s, 138, 145, 148, 159, 161ss, 165, 169s.
Anubis, I 58, 70s, 73s, 102, 112, 114, 506s.
An'ullegarra, I 167.
Anum, I 132, 141, 164, 169.
Anunna(ku), I 131, 160, 163, 167, 186.
Anuttarayoga-tantra, II 377.
Anzu, mito de, I 164.
año
  eclesiástico, II 95s
  lunar, II 478 (Chin)
  Nuevo, I 240, 272 (Isr), 349 (Ir); II 96 (Cr), 478 (Chin), 567 (PsE)
    fiesta del, I 132, 139, 146, 148s, 152, 161, 171 (Mes), 240, 249, 254, 264, 267, 281, 289, 294, 296 (Isr), 316 (Hit)
    procesión del, I 132 (Mes)
    ritos del, I 132 (Mes).
apachita, I 663.
Apam Napat, I 326s, 329, 336.
ἀπανθρωπία, I 578.
Apaoša, I 327, 337, 339.
Apap, I 64.
aparā vidyā, II 238, 261.
apauruseya, II 248.
apeiron, I 364.
āpilu, I 215.
Apis, I 59, 483, 487s, 506.
Apocalipsis de San Juan, I 182.
apocalíptica, I 292, 300 (Isr), 364 (Ir); II 16, 20, 46 (Ju), 61, 76, 78, 85, 88, 90, 105, 112, 121, 125 (Cr).
apocatástasis, II 119.
apócrifos, II 17, 23s, 30, 46.
Apolinar de Laodicea, I 514.
Apolo, I 130, 206, 323, 340, 386, 388s, 391, 394, 411, 412s, 425, 439, 451s, 456, 478, 509.
Apolodoro, I 421.
apologistas, II 69, 125.
Apolonio de Tyana, I 28.
apostasía, I 353s.
apóstol(es), I 523, 540, 553, 565, 568, 573; II 63, 68, 106s.
apoteosis de los emperadores, I 471.
Apsu, I 124, 132, 161.
apsū, I 256.
Apuleyo, I 113, 472, 474, 498, 507s.
Aqhat (poema), I 210, 215s, 218, 280.
Aquilino, I 526, 530.
'Arabí, Ibn, II 144, 150, 181.
Arabissos, inscripción de, I 345.
Arali, I 180.
Aramati, I 331.
arataka, II 504.
árbol(es), I 445, 476 (R), 598, 603 (Germ), 613 (Pe); II 131 (Isl), 247 (Hi), 388, 392 (Bu), 515, 517 (Jap), 542s, 550, 558, 563, 565, 594s, 598 (PEs)
  cósmico, I 15
  de la iluminación, II 379, 402, 405, 434 (Bu)
  de la vida, I 256s (Isr)
  del mundo, I 595, 602s, 605 (Germ)
  del paraíso, I 539 (Gn)
  diosa-, I 79 (Eg)
  pārijāta, II 264 (Hi)
  sagrado, I 114 (Eg).
arca, I 228, 231, 236, 247, 250s, 254, 257, 261, 264, 284.
arco iris, II 542, 594, 604 (PsE).
arcontes, I 531, 535, 538-546 *passim*, 575, 582
  hipóstasis de los, I 520, 538.
arcónticos, I 527, 533.
archigallus, I 503, 505.
Ardašir, I 342, 569.
Ardbán (o Ardaván, Artabano), I 567.
Ārdhang, I 566.
'ar'ēl, I 256.
arena, II 228.
Ares, I 323, 340, 386, 391, 411, 439, 454.
areté, I 401s, 404, 407, 412, 424s.
Argei, I 444.
Arhat, II 34c, 367, 378, 381, 385s, 393, 397, 403, 413, 415, 427, 432, 437.
Ariel, I 537, 550.
aristocracia, I 378.
Aristófanes, I 389.
Aristóteles, I 184, 335, 345, 355, 375, 396, 399; II 166.
aristotelismo, II 27, 43.
Armaiti, I 331, 334, 337, 339, 363.
armonía, II 575, 584ss, 588, 606.
Arnobio, I 437, 497.
'arōn, I 228.
arquitectura, II 90.

ar-Razi, II 173.
arrepentimiento, I 538, 542s, 551 (Gn); II 91 (Cr), 143, 163, 199 (Isl), cf. también expiación, penitencia.
arroz, II 517
  espíritu del, II 509.
arta, I 333.
Artagnes, I 323, 326, 340s.
Artajerjes I, I 297, 325.
Artajerjes II, I 298, 340.
Artaxšēr I, I 324, 342ss, 351, 354.
Artaxšēr II, I 344.
arte, II 153, 205 (Isl), 375, 378, 440 (Bu).
Artemis, I 130, 342, 384ss, 393s, 404, 486, 494, 509ss, 631, 634.
artero, II 577, 586 (PsE).
Arthasāstra, II 263.
arthavāda, II 258.
Aruru, I 143, 167.
Arya Vimultisena, II 370.
aryas, I 322s; II 356, 385, 427, 434.
Aryamán, I 330.
Aryasamaja, II 278, 289.
Aryasammitiya (secta), II 374.
Arreforias, I 410.
Arrio, I 586.
Aša, I 332, 339, 342.
aša, I 333.
Aša (vahišta), I 332s, 339, 364.
'āša(m), I 239, 295.
'Ašambetel, I 243, 300.
Asanga, II 369s, 382, 384s, 387s, 391, 401, 408-428 *passim*, 433s, 437, 444s.
Asariluhi, I 124, 133, 139s, 153.
Asarjaddón, I 175, 177, 204, 206.
ašavan, I 333.
ascensión, I 27; II 30 (Ju), 152, 155 (Isl), 402 (Bu).
ascética, I 353, 367 (Ir), 574s (Gn), 567, 569 (Ma); II 29, 31, 45, 63, 70s, 76, 83, 91, 94, 97, 102, 104, 114, 120 (Cr), 143, 155, 176 (Isl), 218 (Zo), 239, 246, 272, 294, 317, 320 (Hi), 337s, 340s, 348, 351, 354 (Ja), 385s, 429, 436 (Bu), 506 (Jap).
Asclepio, I 209, 395, 486, 488, 492, 498, 521
  culto de, I 492.
asehem vohu, II 222.
Ašerá, I 207s, 257, 265, 280, 288.
'ašērāh, I 211.
'ašērāh, I 238, 257, 276.
asesino, I 665 (Pe); II 164 (Isl).
Asgard, I 594, 596, 603.
ash'aritas, II 147, 163, 187, 199.
Ash-Shafi'i, II 137.
Ashtad, II 232.
ashuku, II 519.
'Ashura, día de, II 155.
āsīf, I 240.
asimilación, II 11, 23, 33, 48.
Aširat, I 257.
Asmodeo, I 364.
Asoka, II 265, 367, 374s
  edictos de, II 331.
āsramadharma, II 317, 319, 327.
Asrušti, I 339.
Astarté, I 60, 136, 205, 208, 210, 219, 243, 261, 280, 487, 493.
Aštoreth, I 208.
Asto.vidatu, I 339.
astrales, dioses, I 134-137.
astrología, I 173ss, 183 (Mes), 343, 345 (Ir), 486, 499, 515 (H), 527, 531, 536, 541, 543, 545 (Gn), 574 (Ma); II 158 (Isl), 438 (Bu).
Astvat-ereta, I 361.
asu, II 252s, 255, 282s, 322.
asuismo, II 283, 285, 305.
Asur, I 125s, 130, 138s, 167, 187.
asura(s), I 326s, 283.
Asurbanipal, I 156, 159, 168s, 174, 177, 289.
Asbaghosa, II 368, 420.
asvamedha, II 265.
Asvinan, II 254.
Asvins, I 326, 331; II 282, 562.
atar, I 351.
Atar, I 336, 338.
Atargatis, I 209, 211, 214, 491, 493, 510, 512.
ate, I 425.
ateísmo, I 417s (Gr); II 23 (Ju), 68, 88 (Cr), 130 (Isl), 233 (Zo), 286, 289, 313 (Hi), 338, 344 (Ja), 613, 619 (PsE).
Atenea, I 385s, 393s, 409, 412s, 422, 511.
Atash-Adaran, II 223.
Atash-Bahram, II 213, 214ss, 223, 225.
Atatürk, Mustafá Kemal, II 140, 192, 195, 197.
Atharvan, II 257, 284.
Atharvaveda (-Samhitā), II 249, 251, 256ss, 259.
Atha(u)rvan, I 351.
Athirat (Asherah), I 207s, 215.
'Athtar, I 204.
'Athtar 'Ariz, I 213.
'Athtart, I 207s.
Atiśa, II 381s, 385, 387, 407, 444.
Atlas, I 580 (Ma).
ātmajñana, II 265.
ātman, II 239, 285, 290, 305, 307, 413, 418
  sārīra, II 308.

atomismo, II 147, 199 (Isl), 286, 308 (Hi).
Atón, I 60.
Atra(m)hasis, poema de, I 163, 186.
atributos divinos, II 28s, 35s, 38 (Ju), 136, 146ss, 172, 181, 183 (Isl), 288, 300 (Hi).
Atropos, I 383, 398.
At-Tabarí, II 173.
at-Taum, I 568.
'Attar, I 136.
Attis, I 487, 489s, 494, 497s, 502ss, 515.
Atum, I 58s, 63, 65s, 69, 87, 103, 110.
Aturpat, I 325, 346, 352, 355.
Audi, I 526.
audianos, I 527, 533.
augur, I 450, 470.
augurio, I 173.
Augusto, I 441, 454ss, 461, 467s, 488, 490, 531; II 105.
Aulo Gelio, I 436, 457, 463.
Aura, I 217.
Aureliano, I 487, 491, 513.
Aurobindo, Sri, II 289.
aurora boreal, II 562 (PsE).
aurora, diosa de la, I 446.
austeridades, II 243 (Hi), 365, 431 (Bu), 579, 600 (PsE).
autoinmolación, II 284, 291.
autopunición, I 665.
Avalokitesvara, II 405, 520.
Avatamsaka Sutra, II 505.
avatāra(s), II 272, 296ss.
Averroes (Ibn Rushd), II 135, 148, 169, 200.
Avesta, I 321, 570; II 170, 213, 235.
Avicenna (Ibn Sina), II 136, 148, 157, 166.
avidyā, II 293, 308, 310.
awedātem, I 327.
ayuno, I 298 (Isr), 320, 353 (Ir), 492s (H), 579 (Ma), 665 (Pe); II 38s (Ju), 91, 95s (Cr), 151, 154s, 198 (Isl), 339 (Ja), 469 (Chin), 579, 581, 583 (PsE).
Az, I 352, 582.
āzād-Kām, I 355.
Azi, I 339.
Āzrua, I 575s.

ba (alma), I 62, 104.
Ba'al, I 60, 201-18 *passim*, 243, 247s, 256, 259, 264s, 270, 273, 281, 288, 487, 491, 494, 510; II 15
-Berit, I 235
-Hadad, I 202s
-Hammón, I 204
-Sămen, I 203, 215
-Zebub, I 202, 304s.
ba'al, I 200, 202.
Baba, I 143, 169.
Babi-Bahai, II 196.
Babur, II 141.
Baco, I 390, 497.
báculo, I 600 (Germ).
Badarayana, II 269, 275s.
baga, I 330s, 338.
Bagakana, I 330.
bagōbaxt, I 356.
bāḥar, I 269.
Bahman, II 228.
Bahram, II 222.
Bahram I, I 570.
Bahram (fuego), I 348s.
Bahramshah Naoroji Shrofl, II 218.
Bahta ibn Pakuda, II 20, 29s, 41.
Baiame, II 596, 603.
baitylos, I 211.
baj, II 221, 226s.
Balaam, I 545.
Balder, I 593, 603; II 563.
bali, II 246.
bāmāh, I 211, 238, 242.
bandhutā, II 260.
banquete comunitario, II 522 (Jap)
funerario, I 219 (Sir)
sagrado, I 214 (Sir), 239s (Isr), 567, 577 (Ma); II 61, 91 (Cr).
Baqillani, II 172.
Baquílides, I 374, 413.
baptista(s), II 92, 123 (Cr)
movimiento, I 567 (Ma)
sectas, I 526, 528 (Gn).
barashnom, II 221, 223, 225, 228.
Barbelo, I 536, 540, 544.
barbelognósticos, I 527.
barca del dios, I 90, 94s, 111 (Eg).
barcos, enterramientos en, I 595, 598 (Germ).
Bardesanes, I 525, 533, 535, 554, 569.
bardesanitas, I 526ss, 565.
bardos, I 615.
bar'enāš, I 305s.
bareśnum, I 350.
Bar-Konai, I 519, 527ss, 566, 575.
Barlaam y Josafat, I 585.
barzakh, II 185.
βασιλεύς, I 493.
Basílides, I 114, 524, 533, 535, 539.
basilidianos, I 519.
Basilio de Cesarea, II 70.
Bastet, I 80s.
Bata, I 102.
Batalla de Moytura, I 622s.
Batiniya, II 142, 189, 203.
bautismo, I 499s (H), 523, 544, 550ss (Gn), 567, 578 (Ma), 649 (Me); II 61s,

68, 78, 90ss, 95, 98s, 102, 106, 111s, 117 (Cr)
celestial, I 543, 551 (Gn)
«del Espíritu», I 551 (Gn)
«del Fuego», I 551 (Gn)
de niños, II 91, 117 (Cr)
por inmersión, II 40 (Ju).
baxt, I 356.
Bayezid Bistami, II 143.
Bayle, II 480.
bebida, I 595
sagrada, I 599, 602.
becerro de oro, I 264.
Beelzebub, I 304s.
behdins, II 219, 222, 226.
bektashis, II 144, 194.
Bel, I 203, 340s, 345.
Belial, I 304s, 364.
Beletili, I 130, 143.
Bellona, I 464.
Bema, fiesta de, I 578.
βῆμα, I 578.
Bendis, I 380, 391.
bendiciones, II 27.
benedictinos, II 70, 74.
Benito de Nursia, san, II 70.
beregyni, I 630 634.
berīt, I 228, 282.
Bernardo de Claraval, san, II 75.
Beroso, I 340.
Beršeba, I 226, 238, 271.
berserks, I 599.
bés, I 615.
Bes, I 61, 507.
bēt-ēl, I 227.
Betel (dios), I 226, 243s, 300
santuario de, I 236, 238, 255, 264s, 268, 270ss, 274, 277.
Bet-Šemeš, I 236.
bᵉtūlāh, I 262.
Bhadrabahu, II 341s.
Bhaga, I 330, 332, 338.
Bhagavadgītā, II 266ss, 270.
Bhagavat, II 378, 399, 409, 415, 438.
Bhagavatas, II 266, 272.
bhagavatismo, II 272.
bhakti, II 256, 265s, 268, 275s, 285, 297, 303s, 314s, 327, 343, 353, 438.
Bhaskara, II 276.
Bhava, II 246.
Bhavaviveka, II 412, 437.
Bhiksu, I 569; II 385s, 389.
bhiksuni, II 385.
Biblia, II 67s, 85, 90, 92, 105.
bienaventuranza, II 503.
bīja, II 273, 299.
bikkūrīm, I 240.
Bilgameš, cf. Guilgameš.
Biruni, Al-, I 564s, 570s.
bišśar, I 269, 281.
bīt akītu, I 148.
bīt mēseri, I 154.
bīt rimki, I 187.
blanco, II 473.
b'l ḥṣ, I 206.
Blas, san, I 629.
boca
apertura de la, I 77 (Eg), 156 (Mes)
lavatorio de la, I 156 (Mes)
velo de la, II 223 (Zo).
Bocaccio, II 82.
bochi, II 381, 428.
Bodhisattva(s), II 364, 378s, 386-406 *passim*, 412s, 420-433 *passim*, 438, 442 (Bu), 463, 479, 486, 489 (Chin), 503, 507, 509, 519ss (Jap).
bog, Bog, I 636s.
bogomilos, I 535, 554, 585.
Bögü Khaghan, I 572.
Bohora, II 142.
βοῶλος, I 584.
bōmos, I 414.
Bon, religión del, II 376.
Borobudur, II 375.
boxeo chino, II 494.
Bozic, I 635.
brahmacārin, II 246.
Brahma, II 417, 434
Samaja, II 288s.
brâhman, I 477.
Brahman, II 264, 270ss, 285, 287, 290, 303, 308, 418.
brahmán(es), II 239, 259, 321s, 384s.
Brāhmanas, II 249, 258, 265, 384.
brahmanismo, II 366.
bramadera, II 596s, 600, 616.
breviario, II 95.
Brixia, I 615.
Buber, Martin, II 34, 51.
Buda(s), II 364s, 382s, 391, 420, 423s, 429, 432s, 437s, 503s, 513, 518s
Dyani, los Cuatro, II 519, cf. 444
Mahayana, los Cinco, II 405
Maitreya, II 370, 386, 399, 403, 406, 437s, 444.
Buda (Śakyamuni), I 14-17, 23, 30, 569; II 175, 270, 297, 339s, 363, 366, 369s, 378ss, 385s, 388s, 400s, 405s, 407s, 419, 424s, 437, 485, 562
aniversario del nacimiento de, II 389
como avatara de Visnú, II 296s
como sumo sacerdote, II 394
—cuerpo—, II 364, 382s, 392
de vientre abombado, II 383

divinización de, I 341; II 392s
leyenda de, I 28, 585; II 177
mitos sobre, II 402ss
representaciones de, II 390s.
Buda Vairochana, II 405, 506, 519.
Buddhaghosa, I 14; II 369, 418, 421.
Buddha gotra, I 571.
buddhi, II 378.
budismo
Ch'an, II 487
esotérico, II 506s, 519 (Jap)
hinayana, II 270s
influencia del, I 352, 568ss, 576; II 122, 240, 263s, 269s, 273s, 276, 326, 338s, 345, 359, 453-494 *passim*, 502-519 *passim*, 529, 559, 571, 611, 619
mahayana, II 270s, 499
tántrico, II 520
zen, II 443, 476, 488.
Buenaventura, san, II 75.
Buga, II 561.
bruja(s), I 154 (Mes), 344s (Ir); II 59 (Cr), 545 (PsE)
caza de, 59, 81 (Cr).
brujería, II 250 (Hi).
Bukhari, Al-, II 137, 174.
Bundahišn, I 345, 368, 535.
Buni, Al-, II 158.
Buril diamantino, II 439.
Burkans, II 562.
burocracia, II 461.
Burzēn-Mihr, I 349.

Cábala, II 30ss, 36s, 44s, 47, 53.
caballo, I 520
sacrificio del, I 598s (Germ)
sagrado, I 638s (Esl).
cabaña, I 269.
cabello, I 242 (Isr), 414 (Gr), 455, 467 (R); II 156 (Isl), 231 (Zo), 350 (Ja), 389 (Bu)
ofrenda del, I 664 (Pe).
Cadés, I 227, 229ss, 232s
tradiciones de, I 231.
Cain, I 527, 540.
cakra, II 272.
cakravartin, I 15.
calamidad, II 506.
Calancha, Crónica de, I 662, 665.
calebitas, I 255, 231, 296.
calendario, I 109 (Eg), 238 (Ist), 321 (Ir), 473 (R); II 38 (Ju), 95s (Cr), 217s (Zo), 576, 583 (PsE).
califa, califato, II 134, 138ss, 197, 205.
Calígula, I 485, 487s, 506.
calvinismo, II 79, 82, 103.
Calvino, I 586; II 79.
cananeos, influjo de los, I 243ss, 255, 257s, 259s, 266, 278, 300.
candelabro de siete brazos, I 257.
canibalismo, I 44 (RP); II 594, 617 (PsE).
canon, I 564s (Ma); II 17, 23 (Ju), 68 (Cr), 341s, 343 (Ja), 368, 373s, 376s, 407, 447s (Bu), 464s, 484, 488 (Chin)
pali, II 407, 447, 528
tibetano, II 376s.
Cantar de los Cantares, I 182, 269s.
Cao Dai, II 611.
capitalismo, II 146, 154.
cabeza velada, I 455, 459 (R), 507 (H), *(capite velato)*.
Caracalla, I 488, 506.
carguero, cultos del, II 611.
caridad, I 157 (Mes), 354 (Ir); II 98, 101 (Cr), 154, 162 (Isl), 227, 229 (Zo), 271, 322, 327, 329 (Hi), 487 (Chin), 517 (Jap).
carisma, II 160.
carmen, I 448, 457, 467, 472, 475.
Carmentalia, I 473.
carnaval, I 507.
carnero, I 505.
Carpócrates, I 114, 525, 548.
carrera de los *luperci*, I 444.
castas, II 139, 238s, 241, 267, 273s, 299, 320-327, 331, 338, 357, 385.
castidad, I 650 (Me); II 70 (Cr), 162 (Isl), 340 (Ja), 543 (PsE).
castigo, I 128, 135, 157, 170 (Mes), 216 (Sir), 271s, 303, 305 (Isr), 343, 367 (Ir), 389, 392, 399, 400-405, 408, 411, 426, 429s (Gr), 543 (Gn), 584 (Ma); II 35, 45ss, 49 (Ju), 118, 120 (Cr), 132, 164, 183, 187s (Isl), 355s (Ja), 435 (Bu), 454, 466, 491 (Chin), 519 (Jap), 549, 570, 585 (PsE).
Cástor, I 450s.
cátaros, I 554, 585.
catecúmeno, II 91.
catequesis, I 582.
católico, II 65.
Catón el Viejo, I 436, 438, 465.
cāturvarnya, II 267.
causa primordial, II 287 (Hi).
causalidad, II 45 (Ju), 147 (Isl).
Cautes, I 499.
cautopates, I 499.
Caverna del Tesoro, I 545.
caza, I 41, 137 (Mes); II 556-570 *passim*, 575-588 *passim*, 598 (PsE).
celibato, I 320, 353 (Ir), 528 (Gn), 567 (Ma); II 45 (Ju), 71 (Cr), 164 (Isl), 229 (Zo), 487, 496 (Chin).
Celso, I 514

cementerio, II 472.
cena δωδεκάθεος I 439.
Cena del Señor, I 577 (Ma).
Cena, Sagrada, II 61, 69, 92ss (Cr).
cenobitismo, II 70.
ceñidor, I 350.
Cerbero, I 488, 493.
cerdo, I 315.
Cerdón, I 525.
Ceres, I 439, 450s.
Cernunnos, I 614.
César, I 484, 487, 491, 609, 617s, 620; II 613.
Cestos, los Tres, II 366, 374.
Cibeles, I 442, 452s (R), 484-507 *passim*, 515 (H).
Cicerón, I 380, 435, 447, 460s, 463, 469, 471.
ciclo sexagenario, II 377.
Cíclopes, I 381.
cielo(s), I 343, 366 (Ir), 387 (Cir), 471 (R), 531, 534, 536s, 539, 544s, 555 (Gn); II 47 (Ju), 113, 118ss (Cr), 187s (Isl), 231 (Zo), 329 (Hi), 356 (Ja), 383, 402s, 416s, 419s, 422, 430, 434ss, 438, 444 (Bu), 454-472 *passim*, 486, 489s, 492, 294 (Chin), 501, 515, 525 (Jap), 540, 548ss, 558, 564ss, 569 (PsE)
del zodíaco, I 563 (Ma)
dios del, II 469s (Chin), 561, 564 (PsE)
(hanan pacha), I 667 (Pe)
límites del - y de la tierra, I 531, 537, 546 (Gn).
ciencia, II 75, 81, 85, 116 (Cr), 151, 193, 198s (Isl), 279, 330s, 334 (Hi), 477 (Chin), 615s (PsE), 625.
cinco elementos, II 455, 482, 488.
cinco elementos de la luz, I 575.
cinco grandezas, I 580.
cinco *membra dei*, I 583.
Cinco Medidas, secta de las, II 485.
cinco relaciones, II 474.
Cipriano, san, II 69.
circunambulación, I 96 (Eg); II 156 (Isl), 391 (Bu).
circuncisión, I 223, 288, 293, 301 (Isr); II 40 (Ju), 182 (Isl), 596, 600, 605 (PsE).
Ciro, I 295, 296s, 299, 301, 321, 345, 351, 417; II 22.
Cisma de Occidente, II 76s (Cr).
Cisma de Oriente, II 73, 77 (Cr).
Cista, I 337.
cistercienses, II 74.
cit, II 308s.
ciudad, I 440s, 444s, 458, 469, 471
-Estado, I 372, 378, 400, 419, 484.
clan, II 473, 474 (Chin), 552, 577, 583, 586, 591, 601, 616 (PsE).
clasificación, II 625, 629.
Claudio, I 485, 489, 503.
Clemente de Alejandría, san, I 504, 518s, 526, 532; II 359.
Cleopatra, I 488, 491.
Cloto, I 383, 398.
Código(s)
Legales, I 127 (Mes)
de Santidad, I 289 (Isr).
cofradías místicas, II 138.
colectivismo, I 667.
Columbus Platform, II 49.
Columna de gloria, I 583 (Ma), cf. también Vía Láctea.
columna del mundo, II 541s, 565s.
combates fingidos, I 213 (Sir).
comedias, I 389s.
Commagene, I 340s.
comparación, II 625.
comparatismo, I 477.
compasión, II 328 (Hi), 338, 350 (Ja), 384, 386s, 400, 419, 423, 428, 434, 439 (Bu), 501s, 511 (Jap).
comunidad, II 117 (Cr), 133, 182, 188, 199 (Isl), 278 (Hi).
comunión con Dios, II 29, 32, 40, 44, 48 (Ju), 57, 112 (Cr), 143, 153, 189 (Isl), 268, 303, 314 (Hi), 546 (PsE).
comunión, sagrada, II 61, 91ss, 98, 106, 112 (Cr).
comunismo, II 146, 154, 441, 477, 494.
Compert, relatos de, I 624.
concentración, II 509.
concilios, II 87, 123 (Cr), 366, 374, 376, 429, cf. 444 (Bu).
condenación, I 430.
confesión, II 580, 589.
confirmación, II 98, 112.
conflagración, I 544 (Gn), 584 (Ma), 603 (Germ), 651 (Me); II 565 (PsE).
Confucio, II 454, 456, 468, 470ss, 477, 484
culto de, II 461, 463, 471, 478.
confucianismo, II 373, 453-481, 486, 489, 496
influjo del, II 502.
Congreso Mundial de la Fe, II 630.
Cons, I 662s, 665.
consagración, II 16 (Ju), 389 (Bu), 505 (Jap).
Constantino, I 325, 473, 487, 572; II 69, 125.
contemplación, II 28, 32, 48 (Ju), 271,

275, 298s, 302, 316 (Hi), 352 (Ja), 380, 425, 427, 432 (Bu), 463 (Chin).
contrato, I 467s.
conversión, II 611.
copas mágicas, I 182.
Corán, II 129s, 134, 137, 146, 154s, 158s, 162, 169-174, 188, 192ss, 196, 205
traducciones del, II 202.
corax, I 500.
Core, I 450.
Corpus Hermeticum, I 114.
Corpus iuris canonici, II 84 (Cr).
cosecha, II 501, 503.
Cosme de Praga, I 630.
cósmico(s)
concepción, I 143, 166 (Mes)
orden, I 646, 655 (Me); II 286 (Hi)
períodos, II 356s (Ja)
rasgos, I 124, 128, 131
regeneración, II 260 (Hi)
religión, II 249s (Hi)
simbolismo, I 246, 256 (Isr)
yo, II 307 (Hi).
cosmogonía, I 64s (Eg), 125 (Mes), 217 (Sir), 320, 348, 357-360 (Ir), 381s, 416 (Gr); II 525 (Jap).
cosmología, II 59 (Cr), 252, 255s, 260, 268, 290ss (Hi), 613 (PsE).
Cosroes Anošarván, I 324s, 354.
Cosroes II Parvez, I 325.
Cotta, I 469.
cráneo, culto del, I 44s (RP), 661 (Pe).
creación, I 64, 69, 78, 82, 91, 99s, 110 (Eg), 124, 127, 131, 134, 143, 151, 157, 161s, 166s, 170, 181 (Mes), 201, 217s (Sir), 245, 248, 272, 274, 278, 281, 302, 304 (Isr), 316 (Hit), 319s, 327, 329, 331ss, 335s, 338ss, 344, 345, 357ss, 367 (Ir), 381, 419-424, 431 (Gr), 494, 498 (H), 523, 525, 529, 534, 537-541 (Gn), 561, 567, 581ss (Ma), 597, 602s (Me), 660, 662, 665 (Pe); II 28, 31, 37s, 43 (Ju), 58s, 64, 87, 101, 108ss (Cr), 132, 145, 147, 149ss, 170, 179ss, 190 (Isl), 211, 219, 225, 229s (Zo), 255, 271, 287, 289-293 (Hi), 344 (Ja), 403s, 417s, 429 (Bu), 489, 492 (Chin), 500, 512, 525 (Jap), 535, 539ss, 546s, 549s, 552, 554, 561, 564s, 568, 576ss, 584s, 587, 592 (PsE)
de los dioses, I 142, 161 (Mes).
creador, I 223, 248, 302, 304 (Isr), 332s, 337 (Ir), 529, 537, 546 (Gn), 564 (Ma), 662ss, 665 (Pe); II 28, 34, 131, 145, 179 (Isl), 219 (Zo), 314 (Hi).
creatio ex nihilo, I 79 (Eg); II 43 (Ju), 110 (Cr), 148, 185 (Isl), 344 (Ja).
credo (confesión de fe), II 15, 49 (Ju), 68, 80, 91, 104, 115, 125 (Cr), 129s, 145s, 150, 168ss, 179, 187, 193 (Isl), 212 (Zo).
cremación, I 438.
Creso, I 413.
criobolium, I 490, 505.
Cristo, I 21-26, 30, 523, 531, 538, 541, 544s, 547, 568, 571, 575s; II 10, 61, 67ss, 71, 78, 88s, 90-103, 104s, 105-114, 118s, 124s, 129, 132, 145, 164, 176s, 186, 196, 457
pasión de, I 545s, 571; II 76, 104
resurrección de, I 545s; II 104ss.
cristianos (cristianismo), I 522, 526, 554s, 558, 569, 574, 625; II 19, 130, 133s, 172, 477, 480, 510, 513, 550, 554, 571, 576, 585, 588, 610ss.
crítica
bíblica, II 17, 33, 42
textual, I 13ss, 31.
Cronos, I 381, 384, 389, 419ss.
crucifixión, I 531, 546, 571, 578; II 176.
cruz, I 115, 531, 537, 555, 605; II 104, 106, 125, 223.
Cruzadas, II 73, 139, 142, 200.
ctónico(s), I 124, 128, 131, 143, 166 (Mes), 392 (Gr), 593 (Germ)
poderes, I 377, 397, 412 (Gr)
sacrificio, I 414 (Gr).
cuadrado, II 470.
cuaresma, II 95.
Cuchulainn, I 615, 621.
cuerpo, II 67, 92, 110, 120ss (Cr), 180s (Isl), 231 (Zo), 306ss (Hi), 406, 426 (Bu), 569s (PsE).
cueva, I 22; II 132 (Isl)
de los Magos, I 546, 550, 555 (Gn).
culpa (pecado), I 106s (Eg); II 105, 111 (Cr), 163 (Isl), 293 (Hi), 483 (Chin), 617 (PsE).
culto(s), I 40-45 (RP), 81-97 (Eg), 145-156 (Mes), 211-216 (Sir), 223, 226, 228, 230, 243, 257, 277, 290s, 293, 301 (Isr), 314s (Hit), 344-352 (Ir), 384, 386s, 389s, 393s, 408-419 (Gr), 435, 441, 454-468, 471 (R), 498-513 (H), 549-552 (Gn), 567, 576-582 (Ma), 596-601 (Germ), 615-623 (Ce), 637ss (Esl), 648ss (Me), 663ss (Pe); II 14, 22, 38-43 (Ju), 59, 90-99 (Cr), 151-162 (Isl), 219, 222-229 (Zo), 241, 250, 256, 258, 262s, 265, 282, 284, 298ss, 314, 319 (Hi), 352ss (Ja), 384-394 (Bu), 491s

(Chin), 500, 520-524 (Jap), 543-546, 566ss, 578-584 (PsE)
centralización del, I 277, 290 (Isr)
dionisíaco, I 389, 494, 515
familiar, I 226
místéricos, I 408, 426s (Gr), 484, 492, 495, 498s, 513, 515 (H)
oficial, I 484, 490.
Cupido, I 440.
curación, I 75 (Eg), 137, 139, 145, 152, 154s, 170, 172 (Mes), 327, 335, 339 (Ir), 395 (Gr), 491 (H), 550 (Gn), 605 (Germ), 639 (Esl), 668 (Pe); II 70 (Cr), 495 (Chin), 576, 579s, 584, 603s, 611 (PsE).
curandero, I 409; II 540, 545s, 579s, 582, 603s.
Cusa, Nicolás de, II 200.

chamán, I 639 (Esl); II 557, 559, 571, 579s (PsE).
chamanismo, I 368 (Ir), 419 (Gr), 592, 594 (Germ); II 485 (Chin), 501, 516, 523 (Jap), 557s, 564, 566s, 571, 575, 580s, 584 (PsE).
Ch'an, II 375s, 389, 430.
chandalas, II 323.
Chandragupta Maurya, II 339s.
Chandrakirti, II 371, 399, 412ss, 428.
Chang Tao Ling, II 485.
Charvaka, II 311.
Ch'eng, II 475.
Cheng I (secta), II 487, 495.
Ch'eng Huang, II 468.
Ch'eng Ming-tao, II 476.
Chien-lung, II 377.
Chishtí, Mu'înaddín, II 161.
Chors, I 632.
chispa celeste, I 537ss, 542, 551 (Gn); II 31 (Ju), 150 (Isl), 314 (Hi), 598, 608 (PsE).
Chronica Boemorum, I 630.
Ch'iian Chen (secta), II 487, 495.
chivo emisario, I 148 (Mes).
Chuang-tzu, II 483s, 486, 491, 495.
Chu Hsi, II 456, 462s, 466, 476, 511.
chuismo, II 463.
Chukwu, II 540.
Ch'un Ch'iu, II 457, 465.
Chün Tzu, II 461, 474, 476.
Chung Yung, II 466.
churinga, II 598, cf. *tjurunga*.
Chusor, I 217.
Chwarazmí, I 563.

da'at Yahweh, I 274.
dabo cum dederis, I 437, 465.
Dâdgâh, I 348; II 223.
Daduša, I 127.
Daena, I 337, 570.
daêva, daeva, I 326s, 333, 339, 348, 357.
Dagán, I 123, 204.
Dahaka, I 336, 338s.
Dahman Afrin, II 226.
Daihannyakyō, II 504.
daimon(es), I 396s, 418s.
Dainichi Nyorai, II 506, 519.
dakṣiṇa, II 231.
dakṣinā, II 258s.
Dalai-Lama, II 377.
Damascio, I 205, 217, 504, 530.
Damgalnunna, I 143.
Damu, I 124, 143.
Dan, I 264.
Dan'el, I 215, 218.
Daniel, Libro de, I 305s.
Dante, II 118, 200.
danza, I 42, 45 (RP); II 471, 479, 491 (Chin), 524s (Jap), 576, 582, 605, 615, 620 (PsE).
Danza del Espíritu, religión de la, II 576, 589.
dâr al-ḥarb, II 133.
dâr al-Islâm, II 133, 192.
Daramulum, II 596.
dâraš, I 271.
Dar-i Mihr, II 219.
Darío, I 296s, 299, 321ss, 331, 397.
darun, II 225s.
Dastir-mas, II 213, 216.
dastur, II 215s, 219ss, 226.
Daveithe, I 536.
David, I 223s, 251ss, 261, 279, 285s, 364; II 175
dinastía de, II 14, 20, 46, 61.
Dawwani, II 166.
daxma, I 351.
Dazbog, I 632.
dbḥ, I 212.
De Bello Gothico, I 628.
'ddn, I 215.
Dea Syria, I 485s.
deber, II 222.
d^{e}bîr, I 255s.
Débora, cántico de, I 235.
Decálogo, cf. mandamientos.
Decio, I 462s, 468; II 69.
dedo de Attis, I 497.
definición, II 240.
degeneración, I 416, 421, 423, 431 (Gr), 449 (R).
degollación ritual, II 159.
Deioces, I 321.
deísmo, II 82, 86.

Deméter, I 379, 386, 393, 427, 450, 488, 492-497.
δημιουργός, I 498.
demitologización, II 190.
demiurgo, I 333 (Ir), 522, 535, 538-541, 543s (Gn), 562, 580, 583 (Ma); II 291 (Hi), 492 (Chin), 547 (PsE).
democracia, I 447 (R); II 197 (Isl), 477, 480 (Chin).
democrático, I 277 (Isr); II 21 (Ju).
democratización, I 58 (Eg), 268 (Isr); II 273, 275, 327 (Hi), 473 (Chin).
Demócrito, I 398, 431.
demoníaco, I 172; II 88, 228-232 (Zo), 257 (Hi), 524 (Jap), 559, 621 (PsE).
demonio(s), I 132, 140, 144s, 148, 154s, 161, 180, 182 (Mes), 215 (Sir), 227 (Isr), 313 (Hit), 320, 327ss, 332, 336, 338ss, 352, 357, 359, 367 (Ir), 383 (Gr), 534 (Gn), 574, 576, 580, 581ss (Ma), 605 (Germ), 628s, 633, 636 (Esl), 661 (Pe); II 59, 61, 76, 91s, 95, 97, 107, 112s, 121 (Cr), 200 (Isl), 211, 219, 223, 295ss, 306 (Hi), 356 (Ja), 364, 403 (Bu), 480, 494 (Chin), 521, 559 (PsE), 570s.
dendar, I 563, 573.
Dengyo Daishi, II 505.
Denkart, I 324, 368, 582.
Deoband, escuela de, II 192.
Derketo, I 209.
deseo, ámbito del, II 425, 434, 438.
desnudez, II 341, 343.
destino, I 81, 101, 109 (Eg), 300, 304 (Isr), 355ss (Ir), 377, 383 (Gr), 530s (Gn), 604 (Germ), 610s, 613, 617, 621 (Ce)
  determinación del, I 172 (Mes)
  predicción del, II 158 (Isl), 557 (PsE)
  regio, I 172 (Mes)
  tablillas del, I 139, 164s, 183 (Mes), cf. también hombre.
destrucción, II 416s.
determinismo, I 355 (Ir), 388 (Gr); II 455 (Chin).
Deucalión y Pirra, I 420s.
deus absconditus, II 36s (Ju)
  otiosus, I 201 (Sir).
Déutero-Isaías, I 294; II 22.
Deuteronomio, I 19, 269, 276s, 290, 292, 299s.
deva, I 326; II 403, 405.
devotio, I 437, 448, 462 (R); II 268, 271, 275, 286 (Hi), 568 (Jap), 615 (PsE).
Dhammapada, II 373s, 394s, 439.
Dharma(s), II 238, 241s, 265, 297, 315s, 323, 366, 372, 379-384, 389, 396, 399s, 406, 408, 410s, 413, 415, 418, 425, 429s, 438, 505.
Dharmakaya, II 364, 383s, 391, 429.
Dharmakirti, II 372, 414.
Dharmapala, II 371.
Dharmasastra, II 268, 325.
Dharmasūtras, II 263.
dhātuh prasāda, II 300.
dhikr, II 154.
dhimma, dhimmi, II 134, 196.
Dhu'n-Nun, II 143, 149.
dhyāna, II 421, 423, 425, 431, 433.
Día de Yahvé, I 272, 287.
día final, II 145, 163, 178, 186, 188.
diablo, I 305 (Isr), 583 (Ma)
  femenino, I 574 (Ma).
diakonoi, II 106.
Diana, I 439, 456.
diáspora, II 65.
diezmo, I 268s.
difuntos, II 472 (Chin), 504, 513 (Jap), 605 (PsE), cf. muertos
  espíritus de los, II 226ss (Zo), 472 (Chin)
  oficio religioso por los, II 504, 518 (Jap).
Digambaras, II 341ss, 352, 358.
Dignaga, II 370, 414.
diluvio, I 132, 159, 163, 182 (Mes), 416, 420s (Gr), 531, 540s, 544 (Gn), 603 (Germ), 651 (Me), 666 (Pe); II 552, 570, 585, 589 (PsE).
dinamismo, II 540, 621 (PsE), 626.
dinavar, I 573.
Dindshenchas, I 623.
Diocleciano, I 572; II 69.
Dionisio, I 380, 386, 389-393, 417, 423, 425, 492, 495, 512s.
Diodoro Sículo, I 209, 213.
Dión Crisóstomo, I 376.
Dios(es)
  atmosférico, I 38 (RP), 313s (Hit), 663, 667 (Pe)
  del cielo, I 313, 316 (Hit)
  de Nerik, I 314 (Hit)
  clánico, I 630, 632, 635s, 640 (Esl)
  concepto de, cf. divinidad
  cuádruple, I 576
  de la literatura, II 468, 470
  de la tempestad, II 517, 527 (Jap), 541, 543 (PsE)
  del cielo, I 39 (RP), 378 (Gr), 510 (H), 592, 604 (Germ); II 578, 586 (PsE)
  del comercio, II 470
  del mar, I 213 (Sir). 384
  fluviales, I 384s, 388
  Igigu, I 131, 163, 186

indigetes, I 441, 464
luna, I 64ss, 72, 74s (Eg), 145 (Mes), 211 (Sir), 330, 346, 367 (Ir), 513 (H); II 517, 525 (Jap)
Oficial (del Estado), I 513 (H)
Padre-Madre, II 541
preolímpicos, I 377
salvadores, I 486 (H)
senadores, I 143, 170 (Mes), 205 (Sir), 442, 451 (R)
sol, I 64ss, 512s
Supremo, I 27; II 145 (Isl), 539, 543s, 548, 576s, 618 (PsE)
tribal, I 612 (Ce), 640 (Esl), 662 (Pe)
universal, I 443 (R).
Diosa Madre, I 39 (RP), 75, 79 (Eg), 130, 137, 143 (Mes), 198, 207s (Sir), 258, 269 (Isr), 446 (R), 489, 495, 497, 504, 510 (H), 634 (Esl), 653 (Me); II 87, 97 (Cr), 245s, 294s (Hi), cf. también *Mater Matuta*.
diosa(s)
del mar, I 410
lunar (Selene), I 493 (H)
panteística, I 493s (H).
Dióscuros, I 478, 512; II 562.
Disar, I 596.
disciplina, II 366.
discípulo, I 24s, 31; II 365, 393 (Bu), 457, 471 (Chin).
Dis Pater, I 455s, 613.
diuus pater, I 443.
divinidad, concepto de la, I 38s (RP), 62-81 (Eg), 130-145 (Mes), 200-211 (Sir), 247s, 270s, 281, 301, 304 (Isr), 313ss (Hit), 326-344 (Ir), 381-400 (Gr), 438 (R), 491-495 (H), 535-538 (Gn), 574ss, 579 (Ma), 594ss (Germ), 611-615 (Ce), 629, 637 (Esl), 646ss (Me), 662s (Pe); II 19, 28s, 34-38, 43 (Ju), 57ss, 63, 67, 71, 75, 82, 87-90, 101 (Cr), 136, 142s, 145-151, 170, 172, 199 (Isl), 219 (Zo), 280-304, 314 (Hi), 344s (Ja), 378 (Bu), 466-469 (Chin), 515-521 (Jap), 539s, 560-563, 576ss (PsE)
dema, I 665 (Pe); II 564 (PsE)
felina, I 660s.
divinidades
fálicas, II 517 (Jap)
triples, I 634s (Esl), 662 (Pe).
divinización, II 470, 490s (Chin), 517s (Jap), 614, 617 (PsE).
divorcio, II 39 (Ju), 164 (Isl).
Diwia, I 386.
diya, II 164.
Djanggawul, hermanas y hermano, II 594, 604.
docetismo, I 576.
doctrina, II 71, 89s, 98, 103-107, 110, 125 (Cr), 168-179 (Isl), 218, 229s, 232 (Zo), 241, 243, 304, 308 (Hi), 339, 346ss (Ja), 363, 366, 374, 385, 396, 406-416 (Bu), 508, 511 (Jap).
Dogen, II 509.
doliente, II 143 (Isl), 340, 345, 354 (Ja), 363, 379, 381, 386, 393, 408, 412, 419, 422s, 432s, 437 (Bu), 482 (Chin), 503, 512, 520 (Jap), 546, 552 (PsE)
dios, II 35, 46 (Ju)
siervo, II 42 (Ju).
Domiciano, I 467s.
domingo, II 92, 95, 198.
Domingo, santo, II 74.
dominicos, II 74.
Donar, I 593.
Dosho, II 605.
dositeos, I 519, 528, 541.
Dositeo, I 524, 528, 533, 541
Apocalipsis de, I 520.
do ut des, I 437, 465, 492.
dragón, I 248 (Isr), 328s, 362 (Ir); II 254 (Hi).
drama cultual, I 46 (RP).
drauga, I 333.
dregvant, I 333.
Dreyfus, asunto, II 34.
dr'il, I 200.
drogas, II 493s.
Druh, I 333.
druidas, I 616-619; II 613.
Druj, I 327, 332s, 339, 361.
drusos, II 142.
Drvaspa, I 337, 342.
d.t, I 102.
du'ā, II 153.
dualismo, I 319s, 329s, 333s, 353, 363, 366 (Ir), 523, 529, 531, 534, 543, 554 (Gn), 586 (Ma), 629, 636, 641 (Esl); II 25, 37 (Ju), 114 (Cr), 136 (Isl), 269s, 276, 280, 289, 291, 313 (Hi).
Duat, I 68ss, 76, 112.
duendes, I 592, 599.
Dumuzi, I 124, 128, 140, 144, 160, 162, 169, 186, 188.
dunne mulun, II 560.
Duns Scoto, Juan, II 75.
Dura Europos, I 292.
Dyauh, II 252.
Dyavaprithivi, II 250.

Ea, I 125, 128, 130s, 133s, 139s, 147, 160-170.

ebionitas, I 524.
Ebbón, I 628, 633.
Eclesiastés, I 182, 303s.
éclind, I 615.
eclipse, I 150, 174 (Mes), 531 (Gn), 663, 666 (Pe); II 152 (Isl), 478 (Chin).
ecumene, II 470.
Edicto de Nantes, II 80.
Edipo, I 396
  complejo de, II 617 (PsE).
edomitas, I 296.
Eduardo VI, II 80.
efod, I 252, 261, cf. 241s.
'ēfōd bad, I 242.
Efraím, I 265, 274
  y Manasés, I 225, 231, 234.
Efrén, san, I 526, 563, 583.
egerrû (oráculos), I 173.
Eggjum, inscripción de, I 597.
'ehye 'ašer 'ehye, I 227.
Eisai, II 509.
ekkesia Israel II 29.
Eknatón, I 54, 60, 100, 198.
El, I 197, 200ss, 205, 213s, **216, 218s**, 226s, 244-248, 253, 258, 300.
'ēl, I 200, 226.
El 'Elyón, I 201, 251-255.
El 'Olam, I 201, 226.
'el qannā', I 228.
El Roi, I 226.
El Šadday, I 201, 226.
'ēlām, I 255.
El-Beth-el, I 201, 226.
elección, I 223 (Isr), 332ss, 355, 358 (Ir); II 11, 13s, 26, 30, 34, 42, 48 (Ju), 58, 99 (Cr).
Elefantina, papiros de, I 299.
elegido(s), I 523, 538, 543ss, 548 (Gn), 562s, 573, 577s (Ma).
elemento trágico de la vida, I 169ss (Mes).
Eleusis, misterios de, I 380, 418s, 427, 429s, 433, 495.
elfos, I 592.
elhesaítas, I 524, 548.
Elías, I 265s; II 20.
Eliseo, I 265.
elixir de vida, II 483.
Elohim, I 529.
'el-wer, I 204.
Elxai, I 525.
emanación, I 574 (Ma); II 37, 43 (Ju), 142, 148 (Isl), 290, 302 (Hi), 344 (Ja), 540 (PsE).
embalsamamiento, I 102 (Eg), 660 (Pe).
Emmanuel, I 284
  oráculo del, I 280.
Empédocles, I 365, 376, 431.
emperador(es), I 456 (R), 685 (Pe); II 464, 467ss, 474, 477, 481s, 483ss, 490 (Chin), 500, 504, 512, 517, 524, 526 (Jap)
  culto al, I 471 (R), 484 (H).
Emre, Yunus, II 189.
en, I 150.
encantamiento, I 153 - 156, 177s, 188 (Mes), 215 (Sir), 409 (Gr); II 257 (Hi), 504 (Jap), 604 (PsE)
  etiópico, I 183 (Mes).
encarnación, II 58, 88, 103s, 109 (Cr), 142 (Isl), 271s, 296, 298 (Hi), 354 (Ja), 520 (Jap), 569 (PsE).
Enéada de Heliópolis, I 59.
enfermedad, I 75, 106 (Eg), 128, 139, 143, 145, 154s, 157, 170s, 176, 187 (Mes), 303 (Isr), 335 (Ir), 405 (Gr), 492 (H), 574 (Ma), 664 (Pe); II 97 (Cr), 155, 161 (Isl), 227, 230s (Zo), 257 (Hi), 389, 393, 426 (Bu), 486 (Chin), 502, 504, 506, 517 (Jap), 559, 569, 578, 581s (PsE).
Engishiki, II 500, 502, 524.
Enki, I 124, 133s, 137-142, 153, 160s, 166s.
Enlil, I 125, 128, 130s, 132s, 134-142, 160, 163-169, 186.
Enmešarra, I 132.
Ennoia, I 114.
Enrique IV de Navarra, II 80.
Enrique VIII, II 80.
ensí, I 150.
En-Sof, II 36.
enterramiento, II 152, 186 (Isl), 231 (Zo).
enterramientos en carros, I 624.
entheoi, I 390s.
Entendimiento Primero, II 148.
entum, I 150.
Enūma Anu Enlil, I 174s.
Enūma Eliš, I 124, 128s, 161s.
eón(es), I 534ss, 541, 544 (Gn), 562, 580 (Ma); II 31 (Ju), 60s, 63ss, 91, 93, 96, 105, 114 (Cr), cf. también *aión*.
epicureísmo, I 436, 472.
Epifanio (gnóstico), I 525, 549.
Epifanio, san, I 519s, 548s, 552.
Epiménides, I 419.
Epimeteo, I 421s.
ἐπίσκοπος, I 476; II 106.
epitafios, I 604; II 23 (Ju).
Epona, I 614.
Epulones, I 470s.
equinoccio, II 583.
era mesiánica, II 47.
Erasmo, II 82.
Erebo, I 381.

'*ereš*, I 270.
Ereškigala, I 128, 131, 140, 142, 160, 165, 181
  mito de, I 165.
Erinyas, I 399s, 406.
Erlik, II 563s, 569s.
ermitaño, II 70 (Cr), 131 (Isl), 317, 319 (Hi).
Eros, I 381, 391, 397, 440.
ĕr-pat, I 352.
Erra, I 142, 165s
  poema de, I 165s, 182.
Erua, I 139.
ervad, II 219.
Es, II 562.
escatología, I 48 (RP), 52, 109s (Eg), 125, 170 (Mes), 224, 306 (Isr), 334, 354, 356, 360-364 (Ir), 408, 426-431 (Gr), 441, 472 (R), 565, 583 (Ma), 604 (Germ), 623 (Ce), 654 (Me); II 20, 23, 46s (Ju), 61, 64s, 100s, 107, 109, 114, 116-121 (Cr), 130, 184-190 (Isl), 232s (Zo), 328s (Hi), 433-438 (Bu), 504, 518 (Jap), 553s, 587s, 606ss (PsE).
escepticismo, I 61 (Eg), 170 (Mes), 472 (R); II 386, 441 (Bu).
eschara, I 414.
Escipión, I 470s, 484.
esclavo, II 165 (Isl)
  rescate del, II 154 (Isl).
escolástica, II 75, 77s, 81s, 98, 125 (Cr), 143, 147, 190 (Isl).
escribas, II 10, 16 (Ju).
escritura, I 126, 139ss (Mes); II 408 (Bu), 533 (PsE).
Esculapio, I 205, cf. también Asclepio.
escultura, I 376, 386 (Gn), 613s (Pe); II 462, 464 (Chin), 535, 542, 548 (PsE).
Esdras, I 224, 293, 298s, 301; II 10.
esfinge, I 68s, 91, 506s.
esenios, I 524; II 24, 30, 70.
Ešmun, I 205, 209, 300.
Ešmun 'azar, inscripción de, I 295.
esotérico, II 506s, 519 (Jap)
  exégesis, II 173 (Isl)
  textos shi'itas, II 182 (Isl).
esoterismo, II 493 (Chin).
España islámica, II 135s, 138.
espejo, I 647, 652 (Me); II 526 (Jap), 564 (PsE)
  mágico, II 158 (Isl).
esperanza, religión de la, II 130.
espíritu(s), I 320, 336s, 363, 365s (Ir), 377, 398s (Gr), 537, 539, 541 (Gn), 567, 580 (Ma), 648s, 652s (Me); II 43, 46s (Ju), 157s, 180s (Isl) 226ss, 257, 293 (Hi), 404ss (Bu), 454, 471, 494 (Chin), 501ss, 506, 515s, 518, ((Jap) 540s, 557ss, 563, 568, 577s, 643s (PsE)
  caníbal, II 578 (PsE)
  de la suerte, I 384 (Gr)
  de los gathas, I 356 (Ir)
  de los muertos, cf. muertos
  destructor, I 320 (Ir)
  falso, I 539s, 542 (Gn)
  gran, II 539 (PsE)
  guardián(es), I 337 (Ir), 397, 418 (Gr), 592 (Germ); II 542ss, 560, 569, 577, 579s (PsE)
  hambrientos, II 507 (Jap)
  malo, I 145 (Mes), 367 (Ir), 471 (R)
  Santo, I 320 (Ir); II 44 (Ju), 61, 63, 68, 71, 87-107 *passim*, 112, 126 (Cr), 168, 180s (Isl)
  tutelar, cf. espíritu guardián.
espiritualismo, II 75s, 78s (Cr), 130, 195 (Isl), 249, 263, 268, 285, 298 (Hi).
esposa, dote de la, I 602.
esquema mítico-ritual, I 22, 53, 249, 258s, 262, 280, 304; II 626.
esquematismo, I 185.
Esquilo, I 373-413 *passim*, 417, 422, 430.
Estacio, I 490.
Estado islámico, II 196s.
estatua, I 89ss, 111 (Eg), 438ss, 442, 451, 455 (R), 505, 512 (H), 549 (Gn), 632, 635, 636ss (Esl), 648 (Me), cf. también ídolo, imagen.
esteticismo, I 440.
estoicos, I 469, 472, 502.
Estrabón, I 130, 347, 384, 616; II 613.
estrella(s), I 175 (Mes), 248 (Isr), 336s, 345, 360, 365, 367 (Ir), 531, 539, 545 (Gn), 581 (Ma); II 470, 485, 492 (Chin), 547, 560ss, 578, 583 (PsE)
  polar, II 560s.
estructuras religiosas, I 477; II 624.
Esus, I 612s.
Etana, mito de, I 164, 170.
Eter, I 381.
eternidad, I 645 (Me); II 88 (Cr), 344 (Ja), 493 (Chin), 592, 595, 608 (PsE).
ética, I 97s (Eg), 156, 170 (Mes), 216s (Sir), 352-357, 366 (Ir), 374s, 400-408, 412, 419, 428s, 432 (Gr), 469 (R), 546s (Gn), 601s (Germ), 620s (Ce), 665 (Pe); II 26, 29, 41s, 43ss (Ju), 62, 65, 90, 99-103 (Cr), 134, 136, 162-168 (Isl), 229 (Zo), 252s, 267s, 285s, 293, 304, 309ss, 313, 315ss, 327, 334 (Hi), 338, 348-351 (Ja), 364, 394-413, 439 (Bu), 455-462, 473ss, 477, 483 (Chin), 502, 511ss (Jap), 546, 565s, 584, 589, 606, 616 (PsE).

etnología, II 556, 626.
etruscos, I 439, 441, 445, 447, 449, 451s, 454, 462, 478.
eucaristía, I 500, 650; II 112, 118.
Eugnosto, I 520, 523, 530, 532, 536
Epístola de, I 523, 532, 534
Libro Sagrado de, I 531, 544, 548, 550.
euhemerismo, II 59, 614.
Euhemero, I 432.
euquitas, I 535.
Eurípides, I 375, 388ss, 404s, 417.
Eusebio de Cesarea, I 514, 573, 582; II 125.
Eva, I 539s, 581; II 181, 230.
Evangelio de Bartolomé, I 521.
Evangelio de Felipe, I 520, 524, 583.
Evangelio de la Verdad, I 520, 524.
Evangelio de los Doce, I 527.
Evangelio de los Egipcios, I 520, 523, 532, 582.
Evangelio de Tomás, I 532.
Evodio, I 568.
evolución, I 54s, 117 (Eg), 249 (Isr), 321-326 (Ir); II 13 (Ju), 251s, 270 (Hi), 416s (Bu), 613, 618, 626 (PsE).
evoluciones, I 477 (R); II 13 (Ju).
excesos en el comer y beber, I 638.
excomunión, I 562s (Ma); II 325 (Hi), 351 (Ja).
exégesis, I 22; II 65, 68, 78, 90 (Cr), 141, 172s, 199 (Isl), 218 (Zo), 377, 410 (Bu), 512 (Jap)
alegórica, I 529, 553 (Gn); II 28, 35 (Ju)
bíblica, II 28, 31 (Ju).
exegetas, I 419.
exilio, I 292s (Isr), 363 (Ir); II 14, 21, 35 (Ju)
babilónico, II 21 (Ju).
éxito, I 400, 402s, 425 (Gr); II 384, 388 (Bu), 588 (PsE).
éxodo, I 230, 272, 274, 278; II 13, 38.
exogamia, I 353 (Ir); II 324 (Hi).
exorcismo, I 139, 145, 150, 152-156 (Mes); II 61, 91 (Cr), 257 (Hi), 518 (Jap).
expiación, I 152, 155s (Mes), 216 (Sir), 239 (Isr), 456s, 462s, 466, 469 (R), 499 (H), 664 (Pe); II 38, 41, 47 (Ju), 105s (Cr), 155, 159 (Isl), 257s, 268 (Hi)
Día de la, I 148; II 41 (Ju).
éxtasis, I 242, 265s, 292 (Isr), 390 (Gr), 489, 491, 494 (H), 594, 600 (Germ); II 30, 32, 35 (Ju), 78 (Cr), 143, 150 (Isl), 256 (Hi), 557s, 571 (PsE).
extático, I 178 (Mes); II 485 (Chin), 523 (Jap).
extrema unción, II 98, 112.
Ezequiel, I 182, 291ss, 539.

Fabio Máximo, Q., I 463.
Fabio Pictor, I 440.
Fa Chia, II 460.
Falacer, I 443.
falo, I 58, 78s, 103 (Eg), 410 (Gr), 510 (H); II 244ss (Hi)
culto del, II 246s (Hi).
fama, I 170 (Mes), 601, 604 (Germ).
fanā, II 143.
fanatismo, II 558, 606.
fanum, I 451.
fariseos, II 10, 17, 25, 29.
Farnbag, I 344, 349.
Farvardagan, II 228.
fatalismo, I 357 (Ir); II 131s, 168, 181, 184, 190 (Isl), 311ss (Hi), 455 (Chin).
Fātiḥa, II 151, 171.
Fátima, I 29; II 135, 138, 158.
fatimíes, II 138s, 142.
fatwā, II 164, 197.
Faunus, Fauna, I 438s, 444.
fe, I 277, 284 (Isr); II 78, 115, 121 (Cr), 136, 163, 182 (Isl), 330, 334 (Hi), 424, 427, 430 (Bu)
religión de la, II 130 (Isl).
fecundidad, I 63, 72, 76, 78 (Eg), 197s, 202, 205, 208s, 211s, 217, 219 (Sir), 273, 285 (Isr), 328, 337, 341 (Ir), 377s, 393s, 409s (Gr), 493, 504, 511 (H), 593, 595s, 606 (Germ), 614, 618, 620 (Ce), 634s, 640 (Esl), 666ss, 663, 667 (Pe); II 13s (Ju), 219 (Zo), 245s (Hi), 517, 524 (Jap), 535, 542, 567, 575s, 581, 584 (PsE)
cultos de la, II 594 (PsE)
dios de la, I 488 (H), 595 (Germ)
diosa de la, I 377 (Gr), 592s, 600 (Germ)
madre de la, II 594 (PsE)
pájaro de la, II 255 (Hi)
ritos de la, II 604s (PsE).
Fedón, I 365.
Félix III, I 473.
Fénelon, II 480.
fénix, I 115.
Feralia, I 458.
feriae, I 457, 462.
Festo, I 443s, 448, 457ss, 468.
fetichismo, II 534, 575, 580, 613, 625.
feudal(es)
aristocracia, II 473 (Chin)
estado, II 468, 467 (Chin)
ideas, II 458 (Chin).

feudalismo, II 66, 74ss (Cr), 478 (Chin), 512 (Jap).
Fides, I 466.
fiesta(s), I 59, 70, 80, 88, 94-97, 115 (Eg), 121, 132, 139s, 146, 149s (Mes), 206, 213s (Sir), 227, 233, 236s, 240s, 243, 254, 299 (Isr), 315 (Hit), 376, 379s, 389, 391, 393, 409ss (Gr), 444s, 456s, 471. 474 (R), 484, 489s, 503s, 507 (H), 552 (Gn), 578 (Ma), 592, 596s, 601, 605 (Germ), 629, 638 (Esl), 650, 653 (Me), 663, 667 (Pe); II 38ss (Ju), 95s (Cr), 152, 155 (Isl), 223, 225ss, 230, 233 (Zo), 264, 299 (Hi), 374, 389, 440 (Bu), 489s, 491 (Chin), 544s, 564, 567, 571, 617 (PsE)
de los muertos, I 95 (Eg), 629 (Esl)
del rey, I 95 (Eg).
figh, II 137.
filacterias, I 277; II 35.
filid, I 616, 619, 621.
filisteos, I 250s.
Filón de Alejandría, I 363, 529s, 534, 553; II 24, 28.
Filón de Biblos, I 199, 201, 203, 208, 211, 217, 221, 247.
filioque, II 104.
filosofía (filosófico), I 363, 365, 383, 430 (Gr), 472 (R), 499 (H), 530, 533, 553, 556 (Gn); II 14, 18, 21, 24, 27ss, 33, 36 (Ju), 58, 69, 71, 76, 81s, 85, 88, 90, 93, 103, 109, 121 (Cr), 135s, 142, 146ss, 150, 168, 179, 188, 195 (Isl), 242, 257, 260ss, 266, 269, 275, 279, 288s, 303, 305, 315, 334 (Hi), 377, 412ss (Bu), 462, 477, 479s, 483, 486, 489 (Chin), 511, 529 (Jap).
filosofo, I 441, 469 (R), 499, 506 (H).
Filostrato, I 510.
Firdausi, I 573.
Fírmico Materno, I 504s, 508.
flagelación, I 444, 446 (R), 503 (H); II 159 (Isl).
fons perennis, I 498s.
Foro, I 454.
fortuna, I 629, 636s.
Fosilampes, I 526, 543s.
franciscanos, II 74s.
Francisco de Asís, san, II 74.
Francisco Javier, san, II 510.
fraša, I 361.
frašegird, I 584.
frašokereti, I 361.
fravašis, I 337, 358; II 227.
Freyja, I 593, 595, 602.
Freyr, I 593, 595.
Frigg, I 595.
Frobenius, II 537.
Fudo Myoo, II 520.
fuego, I 327, 334, 336, 342, 344, 346s, 348s, 351, 359, 362 (Ir), 402, 421 (Gr), 649, 651s, 655 (Me); II 118s (Cr), 186 (Isl), 211, 213, 215s, 219, 221ss, 227 (Zo), 254, 256, 259, 318ss (Hi), 416, 418 (Bu), 517, 521 (Jap), 539, 548, 562, 564, 567s, 584 (PsE)
altares del, I 323, 343 (Ir)
culto del, I 527 (Gn); II 250, 258, 314, 319 (Hi)
diluvio de, II 570 (PsE)
dios del, I 629 (Esl); II 525 (Jap)
prueba del, I 346 (Ir)
sacerdotes del, I 529 (Gn).
fukko-Shintō, II 512.
Fukujoju, II 519.
fumar, II 583, 589.
funcionalismo, I 440.
fundaciones pías, I 563 (Ma).
funeral, II 320 (Hi), 504, 518 (Jap).
funerario(s)
culto, I 90, 92s, 104, 110s (Eg), 506 (H)
ritos, I 179ss (Mes), 350s (Ir), 578 (Ma), 598, 601 (Germ), 624 (Ce), 627, 639s (Esl), 660s, 665, 667 (Pe); II 544s, 588, 605, 607s (PsE)
túmulos, II 353 (Ja).
furias, I 381, 388, 415, 429.

Gabriel, II 168, 172.
Gad, I 300.
gadia, I 123.
gagum, I 151.
gahs, II 222, 227.
ganado, II 230
dios del, I 629.
Gandarewa, I 327, 339.
gandharva, I 327, 339.
Ganesa, II 294.
Gautama, II 365, 402, 405s, 418, 420, 424, 427, 434.
grahapatya, II 259.
garuda, II 272.
garza, I 188.
gathas, I 321ss, 334, 346, 368; II 224.
Gayomart, I 345, 358s, 362s.
Geb, I 59, 63, 68, 71.
Gedeón, I 250.
geis, geasa, I 615, 620s.
Gelasio, I 473.
gemará, II 17.
gemelos, I 660 (Pe); II 504s, 549, 551, 577, 584, 586 (PsE)
dioses celestes, I 592 (Germ)

espíritus, I 320, 334s, 343, 357 (Ir), 568 (Ma).
genealogía, I 629.
generosidad, II 396.
Génesis, I 245, 531.
caps. 1-2, I 537.
Gengis (Chingiz) Khan, II 139, 140, 487, 558.
genios, I 473.
genseriyaku, II 504.
gentiles, II 61, 64, 100.
gēr, I 277.
Gerd, I 595.
Gerovitus, I 633.
Geršom, I 232.
gešem, I 268.
Geštinanna, I 144, 173.
gesto(s), II 430 (Bu)
cultuales, I 582 (Ma)
de elevar las manos, I 103 (Eg)
de oración, I 664 (Pe).
geuš, I 333.
Geuš Urván, I 338.
gewra, II 224s.
ghee, I 348.
Ghulam Ahmad, II 196.
Gibil, I 137, 142, 164.
gigante(s), I 316 (Hit), 359 (Ir), 381 (Gr), 592, 594, 596, 599, 602, 606 (Germ); II 564 (PsE)
Libro de los, I 565, 577 (Ma).
gi-gun-na (gegunnūm), I 146.
gilgul, II 47.
Ginza (Tesoro), I 521, 558, 567.
giš-hur, 123, 172, 188.
Gizzida, I 162.
globus, I 584.
g'n, I 217.
gnosis, I 114, 539, 541, 544, 551, 562, 564, 567, 571
doctrinas de la, I 533ss, 552
ideas de la, II 30s, 36s, 44.
gnosticismo, I 362, 366s (Ir); II 67, 71 (Cr), 141, 144, 148, 204 (Isl)
definición del, I 522s (Gn)
evolución del, I 530s, 553s (Gn)
orígenes del, I 529, 552s (Gn), 568 (Ma).
Gök Alp, Ziya, II 192.
gōmēz, I 350; II 225, 228.
Gosala Maskariputra, II 340.
gospand, I 347.
goy, II 12.
grabados rupestres, I 40ss (RP).
gracia, II 62, 110, 112, 114 (Cr), 276, 285, 299-303 (Hi), 507, 520 (Jap), 552, 584 (PsE), cf. también misericordia.
Graciano, I 473.
Gracias, I 386 (Gr).
graecus ritus, I 545s, 459.
gramadevatās, II 246, 295.
Grannos, I 615.
granado, I 497.
gratitud, I 46 (RP), 440, 466 (R); II 180, 182, 184 (Isl), 432 (Bu), 472 (Chin), 584 (PsE).
Gregorio Nazianceno, san, II 94.
Gregorio Magno, I 606, 630.
Grial, I 555.
Grihyasūtras, II 263.
grito (Xroštag), I 580 (Ma).
Gudea, I 141, 173, 176, 182.
guerra, I 328ss, 336s (Ir), 378, 394, 398, 400, 405 (Gr), 437, 448, 452, 463, 465, 473 (R), 593ss, 597ss, 602, 604s (Germ), 616 (Ce), 639 (Esl); II 155, 196 (Isl), 250 (Hi), 401 (Bu), 483 (Chin), 507 (Jap), 575s, 580, 582s (PsE)
de religión, II 80ss (Cr)
dios de la, I 137 (Mes), 391, 394 (Gr); II 250, 252s (Hi), 468 (Chin)
santa, I 355 (Ir); II 133, 140, 192 (Isl)
última, I 584 (Ma).
guerrero(s), I 243, 285 (Isr); II 282, 320 (Hi), 357 (Ja), 564, 578s, 583 (PsE)
clase de los, I 332, 349 (Ir); II 509 (Jap)
tabú del, I 620s (Ce).
Guilgal, I 271, 274.
Guilgameš, poema de, I 158ss, 162ss, 169s, 182, 184s, 186.
Gula, I 137, 144, 154.
Gulistān, II 166.
guna(s), II 288, 384.
Gunaprabha, II 370.
Gundestrup, caldero de, I 614.
Gupta (dinastía), II 271ss, 369, 375s.
Gurgani, I 573.
guru, II 319, 388, 390, 421, 431s.
Gušnasp, I 349.

Habacuc, I 287.
Habad (escuela), II 19.
Hadad, I 137, 202s, 209, 214, 219, 511
-Rimmón, I 203.
Hadayóš, I 362.
Hadd, I 202.
Haddad, I 243.
Hades, I 340, 381, 383, 387, 392s, 394, 399, 424-430, 488, 493.
hadit, I 27, 29s; II 137, 174, 194, 203ss
qudsī, II 149s, 154, 174, 178.
ḥāg, I 227, 233.

haggadá, II 15, 18, 21, 35.
hagiografía, II 96.
Haja, I 141.
ḥajj, II 155ss, 204.
Hakuin, II 508.
halākāh, I 24; II 15, 18, 25, 49s.
Halmašuitta, I 313.
Hallaj, II 143, 189, 204.
hamestagán, I 356, 360.
Hammurabi, I 123, 125, 127, 129, 135, 138, 141, 150, 158.
Han Fei-tzu, II 460.
hanafitas, II 163.
Hanbal, Ibn, II 137, 172.
ḥanīf, II 131.
Haoma, I 329, 336, 338, 347s, 350.
haoma, I 348, 362.
Harakte, 65, 69.
Harald Fairhair, I 599.
Harald Gormsson, I 593.
ḥaram, I 211, 300.
Hašambetel, I 243, 300.
Haran Gawaita, I 528, 567.
har'ēl, I 256.
Harmachis, I 69, 91.
Harmonia, I 411.
Harmozel, I 536.
Harpócrates, I 493, 506.
Harsa, II 371.
haruspices, I 461, 463.
Harut y Marut, I 331.
Hasán, II 141.
hashf, II 148, 168.
hasidismo, II 19, 32, 37, 48.
Hator, I 58, 60s, 63, 79, 85, 95, 210.
Hatsepsut, I 85s.
ḥaṭṭāt, I 239.
Hattušili I, I 313.
Hauhet, I 64.
Haurvatat, I 332, 334, 361.
Havan Gah, II 223.
havani, I 347.
hb śd, I 88.
Hebrón, I 238, 251.
Hécate, I 392, 409.
he'ēlāh, I 240.
hechicería, I 345 (Ir); II 502 (Jap), 540, 552, 575, 580, 585, 587 (PsE).
hechicero, I 639 (Esl); II 546 (PsE).
Hefesto, I 341, 385s, 422, 636.
hegelianismo, II 33.
Hegesipo, I 519, 524, 566.
heimarmene, I 355.
Heimdall, I 593.
hēkāl, I 182, 238, 255s.
Heket, I 64, 84s.
Heleleth, I 536.
Helena, I 395, 426.
helenismo, II 23s, 53, 136, 146, 157.
Heleno, I 421.
heliodromus, I 501.
Heliogábalo, I 487, 491, 513.
Helios, I 323, 340s, 386, 493.
Helmold, I 628, 634, 636, 638.
Hemachandra, II 339, 342, 352.
Henoc, I 541.
  ascensión de, I 363s
  Libro de, I 530, 534s, 544, 553, 565.
Henosh-Uthra, I 541.
henoteísmo, I 169 (Mes), 486, 490, 493, 510 (H); II 284 (Hi).
Hepat, I 340.
hepatoscopia, I 173, 177, 183.
Hepzefi, I 94, 97.
ḥeq hā'āres, I 256.
Hera, I 130, 209, 341, 381, 385s, 389, 410, 510.
Heráclito, I 364, 396, 553.
Herakles, I 323, 340, 486, 492, cf. Hércules.
Herbord, I 628, 635s.
Hércules, I 395, 397, 411, 414, 424, 427, 439, 454s.
Hércules de Tiro, I 199, 206.
ḥērem, I 243, 276.
hermafrodita, II 290.
hermanos apostólicos, II 74.
Hermanos de la Vida Común, II 79.
Hermanos Musulmanes, II 196, 199.
hermanos-relámpagos, II 594.
Hermes, I 74, 323, 340, 386, 392, 397, 412, 414, 418, 422; II 586.
Hermes Trismegisto, I 114, 554.
hermetismo, I 515, 521, 530, 556s.
Herodoto, I 321s, 345, 347, 351, 375, 380, 385, 413, 417.
héroe(s), I 377, 394ss, 413s, 420s, 426s (Gr), 439 (R), 491 (H), 595, 603 (Germ), 624 (Ce), 635 (Esl), 662 (Pe); II 253s (Hi), 466, 474 (Chin), 564, 575, 577, 586 (PsE).
  cultural(es), I 421 (Gr); II 474 (Chin), 565, 577, 585s, 599 (PsE).
heroización, I 395, 432.
herrero, II 558.
Hesiodo, I 374, 480-387, 394-399, 403, 406, 409, 414, 416, 438.
Hesiqui, II 359.
Hespérides, I 382.
Hestia, I 380, 386.
Hibil-Ziwa, I 541, 567.
Hiel, I 240.
hiereuein, I 414.
hieródulas, I 158.

hierofanía, I 63 (Eg); II 517 (Jap), 621 (PsE).
hieromancia, I 142.
hieros gamos, I 144, 146, 149, 180 (Mes), 240, 280 (Isr), 439 (R).
hierro, II 541s.
hijo de Dios, I 248, 279s, 305 (Isr); II 20 (Ju), 89, 104, 108 (Cr), 145 (Isl), 562 (PsE).
Hijo de Hombre, I 305 (Isr), 363 (Ir), 536, 539, 541 (Gn); II 46 (Ju), 60 (Cr).
Hijo del Cielo, II 466, 470.
hijra, II 132, 170.
hilaria, I 503s, 508.
hílicos, I 540.
hilya, II 177.
himnos, II 94, 97.
Hinayana, II 374s, 385, 395, 408.
hindú(es), II 161, 214, 218, 239
escrituras, II 170
ídolo de los, II 138.
hinduismo, II 122, 138, 233, 239, 242s, 366, 369, 371s, 393, 406, 435, 611
origen del, II 243.
Hinkon, II 561.
Hipólito de Roma, I 519; II 125.
higrīb, I 240.
Hirata Atsutane, II 512.
historia, II 13, 30, 38 (Ju), 60, 88, 105, 111 125 (Cr), 173, 176 (Isl), 253s, 281 (Hi), 458 (Chin), 625
de las religiones, II 85, 207
del cristianismo, II 85, 126.
historicización, II 38.
hititas, I 439
influencia de los, II 570.
ḥizb, II 153.
h'j, I 67.
hm ntr, I 89.
Hmnw, I 64, 74.
hogar, I 414.
Hokekyo, II 521.
ḥōl, I 243.
Holgabrú dr, I 595.
hom (planta), II 225.
homa, II 298, 389.
hombre
con cepto del, I 46ss (RP), 99-113 (Eg), 166-181 (Mes), 218s (Sir), 316s (Hit), 419-431 (Gr), 468-472 (R), 538-546 (Gn), 582ss (Ma), 603ss (Germ), 623ss (Ce), 639s (Esl), 650-655 (Me), 666s (Pe); II 43-48 (Ju), 108-121 (Cr), 179-190 (Isl), 230-233 (Zo), 305-330 (Hi), 354-357 (Ja), 416-438 (Bu), 475s, 492ss (Chin), 568ss, 586ss, 597ss (PsE).
destino del, I 108s (Eg), 171-178 (Mes), 270-274, 284, 288 (Isr), 316 (Hit), 352 (Ir), 426-431 (Gr), 604 (Germ), 625 (Ce), 652ss (Me); II 44, 46 (Ju), 112-116 (Cr), 181-184 (Isl), 232 (Zo), 308-329 (Hi), 354-357 (Ja), 420-432 (Bu), 493s (Chin), 588 (PsE), cf. también salvación
futuro del, I 108-113 (Eg), 179ss (Mes), 219 (Sir), 305s, 316s (Hit), 360ss (Ir), 431 (Gr), 472 (R), 500s (H), 542-546 (Gn), 583s (Ma), 604s (Germ), 625 (Ce), 654 (Me), 666s (Pe); II 46ss (Ju), 116-121 (Cr), 184-190 (Isl), 232 (Zo), 328s (Hi), 433-438 (Bu), 569s (PsE), cf. también escatología
naturaleza del, I 101-108 (Eg), 167-171 (Mes), 219 (Sir), 248, 303s (Isr), 316s (Hit), 352 (Ir), 424s (Gr), 468-472 (R), 583 (Ma), 603s (Germ), 651s (Me); II 108-111 (Cr), 180s (Isl), 231s (Zo), 305-308 (Hi), 354-357 (Ja), 418ss (Bu), 475s (Chin), 562s, 568ss, 586s, 497s (PsE)
origen del, I 99ss (Eg), 166s (Mes), 218 (Sir), 249 (Isr), 419-424 (Gr), 538-541 (Gn), 582s (Ma), 603 (Germ), 650s (Me), 666 (Pe); II 43ss (Ju), 108-111 (Cr), 179s (Isl), 230s (Zo), 305-308 (Hi), 416ss (Bu), 493s (Chin), 562, 569, 586, 597 (PsE), cf. también creación
primordial, I 358s (Ir), 508s, 539 (Gn), 575, 580s (Ma).
Homero, I 372-394 *passim*, 397-404, 406s, 411s, 414, 438, 549, 554.
homicidio, I 405s, 416 (Gr); II 578 (PsE).
Homilías, I 565.
homosexualidad, I 352.
Honen, II 508.
Honorio, I 473.
Horacio, I 437, 451, 456, 459.
Horacio Cocles, I 477.
horas, I 386.
horas canónicas, II 91, 94s, 96.
Horeb, I 227, 229s.
Horemheb, I 87.
horgr, I 596.
Hormuzda, II 571.
Horos, I 531, 537, 546.
Horus, I 55, 58ss, 65, 70-80, 84, 92, 95ss, 100s, 112s (Eg), 493, 496, 506 (H).
Hosadam, II 563, 565.
Hosho, II 519.
Hosso (escuela), II 505.
hostia, I 475.

hotoke, II 518ss.
hotr, I 351; II 259.
ḥōzeh, I 242.
hrj hb, I 89.
hrt ntr, I 111.
Hsi Wang Mu, II 489s.
Hsiao, II 474, 486.
Hsiao Ching, II 466.
Hsüan-tsang, II 505.
Hsün-tzu, II 459ss.
ḥt', I 217.
Ht Hr, I 79.
ht ntr, I 82.
Hu, I 64, 67, 91, 104.
huaca, I 660.
Huang Ti, II 483, 489.
huevo, I 217.
Huitzilopochtli, I 652ss.
Hulagu, II 139s.
Hūm, II 416.
humanismo, II 77ss, 81s.
humildad, II 130, 162 (Isl), 421 (Bu).
huríes, II 187, 189.
Husaín, II 135, 141, 159.
Hvare, I 336.
hvarena, I 123, cf. también *xvarenah*.
hybris, I 169, 217, 425.
Hylé, I 575, 582.
Hystaspes, I 557 (Gn)
Apocalipsis de, I 544s.
ḥzyn, I 215.

I, II 474.
I Ching, II 454, 457s, 463, 465, 489, 493.
I Li, II 465, 473.
Ialdabaoth, I 534, 538ss, 546, 549s, 555.
'ianyi, II 575.
ib, I 102.
'ibadāt, II 151.
ibaditas, II 135.
Ibbsîn, I 173.
Iblís, II 169.
Ibn al-Farid, II 144.
Ibn al-Murtadá, I 564.
Ibn Hazm, II 172.
Ibn Idrís, II 194.
Ibn Mas'ud, II 171.
Ibn Sa'd, II 203.
Ibn Taimiya, II 137, 187, 191, 194.
Ibn Tufail, II 168, 201.
Ibnu'l-Muqaffa', I 585.
iconoclastas, I 585 (Ma); II 247 (Hi), 343, 352 (Ja), 464 (Chin).
iconografía, I 182, 187 (Mes); II 392, 406 (Bu), 519 (Jap).
Ichijitsu-Shinto, II 512.
idealismo, II 85, 114s.
idolatría, II 462, 613.
ídolo(s), II 132, 145, 175 (Isl), 245, 298 (Hi), 568 (PsE).
Ieou, Libros de, I 547, 550s.
Iglesia, II 12, 62s, 66, 70, 72, 76ss, 83, 85ss, 90s, 105, 107, 123s.
iḥrām, II 156.
ijmā', II 138, 141.
ijtihād, II 138, 190, 194.
Ikhwān aṣ-ṣafā, II 142, 148, 189.
iktisāb, II 183.
Ilhām, II 168.
Ilibem-Berti, II 560.
Ilithya, I 459.
Ilmarinen, II 561.
Ilm-i Khshnoom, II 218, 233.
'ilnym, I 219.
ilu, I 122.
iluminación, II 508, 411 (Jap).
Ilustración, II 33 (Ju), 59, 114 (Cr), 201 (Isl), 480 (Chin).
Illapa, I 663s.
Illujanka, I 316.
imagen, II 298 (Hi), 352 (Ja), 491 (Chin), 505, 521 (Jap), 543 (PsE).
Imamiya, II 140s.
imām, II 141, 152, 159, 173, 182, 189, 197.
imān, II 163.
imán oculto, II 135, 141, 159, 182, 186.
imitación
de Cristo, II 125
de Dios, II 35
de Mahoma, II 163.
impera ut implorem, I 492.
imperialismo, II 464 (Chin), 611 (PsE).
impietas, I 469.
impureza, I 392, 405ss (Gr); II 502, 518, 522ss (Jap), 546, 552 (PsE).
Inanna, I 124, 132, 136, 140s, 143s, 151, 160, 169, cf. también Ištar
mito del descenso de, I 144, 160s, 169.
Inari, II 509.
incesto, II 502 (Jap)
acusación de, II 68 (Cr).
incienso, II 479, 491.
incubación, I 215 (Sir), 492, 506 (H); II 469 (Chin).
indiferencia, II 82s.
Indigetes, I 441s.
individualización, II 184.
individualismo, I 441 (R), 483 (H)
indoeuropea, herencia, I 447, 477.
indo-iranios, I 322ss.
Indra, I 314, 323, 326, 328s, 334, 339, 341, 446, 467; II 250, 252ss, 264, 267, 282s, 294, 305s, 393, 406, 490.
infanticidio, acusación de, II 69.

infierno(s), I 343, 356, 360ss (Ir), 523, 543 (Gn), 584 (Ma); II 47 (Ju), 118ss (Cr), 130, 143, 147, 169, 187s (Isl), 232 (Zo), 355 (Ja), 397, 403s, 435 (Bu), 491 (Chin), 507 (Jap), 585 (PsE).
descenso a los, I 538, 544, 555 (Gn), 646 (Me)
eternidad del, II 119 (Cr), 187 (Isl)
(ukhu pacha), I 667 (Pe).
influjo, I 181-185 (Mes), 219s (Sir), 224, 305s (Isr), 363 (Ir), 432 (Gr), 472-476 (R), 493, 514 (H), 554s (Gn) 569 (Ma), 605s (Germ), 629, 633, 636, 641s (Esl).
iniciación, I 93 (Eg), 322, 350 (Ir), 380, 428s (Gr), 472 (R), 495, 499ss, 504, 506, 508s, 514 (H), 527, 538, 543, 548, 551s (Gn), 595 (Germ), 649, 655 (Me); II 40 (Ju), 182 (Isl), 220, 228, 233 (Zo), 273, 317, 319ss (Hi), 388, 392 (Bu), 506, 520 (Jap), 545, 579, 596, 598-601 (PsE).
inmanencia, I 122 (Mes); II 150 (Isl).
inmolación, I 460.
inmoralidad, I 547, 552.
inmortalidad, I 46s (RP), 98 (Eg), 162, 169s (Mes), 218 (Sir), 348 (Ir), 471 (R), 492, 500s (H), 646 (Me); II 23, 47 (Ju), 64, 89, 106, 108, 110, 120 (Cr), 226 (Zo), 262, 329 (Hi), 482s, 485, 490, 493s, 497 (Chin), 553, 598 (PsE), cf. también alma.
Innaios, I 572.
Inquisición, II 59, 76.
inscripciones nabateas, I 199.
inspiración, II 168.
institución, I 354 (Ir); II 67, 81, 85 (Cr).
instrumentos oraculares, I 228, 233 242.
intercesión, II 178, 183, 188.
interés, II 198.
interpretación, II 333 (Hi), 342, 360 (Ja) de las divinidades, I 472 (R).
Inti, I 663s, 667.
intocable, II 440.
intuición, II 148 (Isl), 330 (Hi), 355 (Ja).
investidura(s), I 344 (Ir)
«guerra» de las, II 72s (Cr).
invictus, I 493s, 499, 511.
invierno, II 541 (PsE)
solsticio de, I 446 (R); II 468 (Chin).
Iqbal, II 150, 169, 173, 184, 190, 195, 200.
iqra', I 27.
ira deum, I 436, 449, 456, 463.
Iran-šahr, I 322.
Iranshah, II 214.
Ireneo, san, I 519s, 523, 529.
'Isá, II 176.
Isaac, I 226, 238, 278, 280; II 175.
Isaac de Antioquía, I 204.
Isabel I de Inglaterra, II 80.
Isaías, I 283, 286s, 292.
Išbi'erra, I 173.
Isis, I 58, 63, 70-73, 78, 84s, 92, 113s, 485-491, 493, 495ss, 498, 506-509
culto de, I 472, 474
misterios de, I 113
procesiones de, I 114.
Islam, I 354s, 554s, 573; II 66, 72, 77, 122, 129, 161, 181s, 212, 214, 240, 276, 326, 343, 554, 571, 611s, 619.
Islas de los Bienaventurados, I 426, 428.
'išma, II 175s.
Ismā'il, II 133, 156, 158, 175.
Isma'iliya, II 142, 173, 204.
Israel Ba'al Shem Tov, II 32.
Israel, Estado de, II 24, 34.
Israfil, II 169, 186.
istadevatā, II 240, 284.
Ištar, I 124, 130, 132, 136, 139s, 143, 151, 158ss, 168s, 187, 313s, 340
barbada, I 136
diosas, I 313
mito de, I 544, cf. también Inanna.
ištaru, I 122, 172.
istiqā, II 52.
Išum, I 142, 166, 181.
itihāsapurāna, II 271.
itr. tj, I 82.
iunx, I 409.
Izanaqi, II 525.

Jabriya, II 183.
Jacob, I 226, 238, 264, 274.
Ja'far as-Sadiq, II 142.
jāhi īya, II 131.
Jaimini, II 269.
jainismo, II 239, 263ss, 269, 274, 276, 366, 371.
Jalaluddín Rumi, II 144, 154, 161, 189, 204.
Jamaat-i Islami, II 199.
Jamaludd'in Afghani, II 193, 199.
Jano, I 330, 333, 441, 448, 457, 464, 473.
japa, II 299.
Jarl Hakon, I 595.
Jarovit, I 633, 635.
jaru y heteb (campos), I 111.
jāti(s), II 321ss.
Jehú, I 267.
Jen, II 474.
Jenkvort, II 560.
Jenófanes, I 374s, 417, 432.
Jenseitigkeit, II 102, 113, 115.
jerarquía, I 351s (Ir), 446s, 477 (R), 534ss (Gn); II 16 (Ju), 106 (Cr), 160 (Isl),

356 (Ja), 482, 488, 490 (Chin), 511 (Jap)
de los dioses, II 283, 294 (Hi)
sacerdotal, II 257 (Hi)
social, II 242, 321, 324s (Hi).
Jeremías, I 287s, 289s, 292s, 299; II 21.
Jerjes, I 132, 345.
Jeroboam I, I 220, 263s.
Jerónimo, san, I 473s.
Jerusalén, I 251, 263s, 270, 283, 286, 290s, 293, 296, 299, 301; II 14, 133.
jesuitas, II 80, 82s, 113, 456, 474, 480, 496, 510.
Jesús, cf. Cristo.
Jesus Patibilis, I 571.
Jesus Zīwā, I 571, 583.
Jetró, I 232s.
jihād, II 133, 165, 196.
Jilquías, I 289.
Jina, II 340, 378, 419.
jinn, II 157, 169, 175.
jiriki, II 508.
jīva, II 305, 308.
Jizo, II 519.
jizya, II 134, 213s.
Joaquín, I 296s.
Job, I 170ss (Mes)
Libro de, I 171, 303ss (Isr); II 46 (Ju).
Jobab, I 232s.
Jodo (secta), II 507s, 520.
Joganshiki, II 500.
Jojitsu (escuela), II 505.
Jonás, I 407; II 175.
Jorón, I 207.
José, II 175.
Josefo, I 22, 266; II 24.
Josías, I 276, 287ss, 298.
Josué, I 229, 231, 234-237, 274.
Juan, san, II 68
Evangelio de, II 68.
Juan XXIII, II 87, 122.
Juan Bautista, san, I 541, 544 (Gn); II 105 (Cr)
Libro de, I 521, 558, 567.
Juan Damasceno, san, I 585s; II 200.
Jubileos, Libro de los, I 553.
Ju-chia, II 454, 458s.
judaísmo, I 362s (Ir); II 21ss, 60s, 65, 67, 70, 89ss, 95, 105 (Cr), 130s, 203 (Isl)
místico, I 539, 543, 547 (Gn)
rabínico, II 16, 25ss.
tardío, II 15s.
Judas, II 200.
judíos, II 133s.
Jueces, I 234ss, 250, 264, 278.
juicio, I 178 (Mes), 274, 284, 287, 291, 305 (Isr), 360, 363s (Ir), 546, 578 (Gn), 584 (Ma); II 227, 229, 232s (Zo), 435 (Bu), 454 (Chin), 546, 553 (PsE)
de los ángeles, I 364 (Ir)
de los muertos, I 64, 97, 102, 110, 112, 115 (Eg), 181 (Mes)
día del, I 584 (Ma), 605 (Germ); II 143 (Isl)
final, 428 (Gr), 495 (H); II 23, 46s (Ju), 65, 76, 89, 101, 119ss (Cr), 131s, 145, 148, 162s, 170, 179, 184s, 189 (Isl), 232s (Zo).
Juliano, I 489, 503, 514; II 70.
Junaid, II 143.
Juno, I 439, 443, 445, 448s, 452, 45 , 459s, 494, 511.
Júpiter, I 203s, 437, 439, 445-460 *passim*, 462-468, 477, 494, 497, 512, 593, 613; II 283, 468
Ammon, I 483
Doliqueno, I 489, 491, 493, 509ss
Heliopolitano, I 491, 512.
juramento, I 178 (Mes), 399 (Gr), 494, 499 (H)
dioses del, I 314 (Hit).
jurisprudencia, II 131, 137, 194 (Isl).
justicia, I 61, 67, 75, 98 (Eg), 135, 170 (Mes), 251, 271s, 274, 283, 285s, 302s, 306 (Isr), 330, 354 (Ir), 398, 400ss, 408, 410s, 422, 425, 427, 429 (Gr), 447, 467 (R), 495, 499 (H), 571 (Ma), 594 (Germ), 636 (Esl); II 14, 26, 39, 41, 46 (Ju), 60ss, 88s, 101, 110s, 112s, 115ss, 120 (Cr), 137, 145s, 150, 162, 166, 183, 187, 190, 197 (Isl), 211, 223, 227 (Zo), 297 (Hi), 485 (Chin), 502 (Jap), 565 (PsE).
justificación, II 61, 78, 82, 105, 120s.
Justino Mártir, san, I 519; II 69.
justitia distributiva, II 65.

ka, I 85, 92, 102ss.
Kaaba, II 131, 133, 155s, 158, 175.
kaffāra, II 155.
Kagemmi, I 98.
Kāhin, I 27, 241.
Kalgama, II 560.
kālīl, I 212, 239.
Kalila y Dimna, I 585.
Kaliyuga, II 273.
Kalki, II 296s.
Kalma, II 569.
Kalpasūtras, II 263.
kalū (sacerdotes), I 151.
kalyāna mitra, II 388.
kami, II 501, 503, 513, 515-525 *passim*, 529.

Kamo Mabuchi, II 512.
Kanada, II 269.
Kaniska, I 323, 341.
Kanjur, II 377, 448.
Kannon, II 519ss.
kanteanos, I 527s, 550.
Kapila, II 269.
Kapilar, II 326.
karaísmo, II 25, 28, 36.
karāmāt, II 160.
karma, II 239, 241, 256, 269, 286, **292s**, 301s, 304, 309s, 313s, 322, 325, **380**, 384, 395, 409, 411, 418, 435, 504.
karman, II 302, 346-349, 354, 356.
karmakānda, II 268.
karmayoga, II 265, 268.
Karter, I 325, 342s, 352
inscripción de, I 577.
katabasis de Attis, I 503.
κάτοχοι, I 506.
katsinas, II 578, 584, 588.
Katyayana, II 266.
Kauket, I 64.
Kaundinya, II 365.
Kavad, I 324s, 584.
kavi, I 351.
Kefren, I 90.
Kegon (secta), II 505.
Kegon Sutra, II 505.
Kemoš, I 207, 258.
Keops, I 84, 90.
Kephalaia, I 565.
Keprer (Kepri), I 65s, 69, 87, 91.
Keres I, I 382s, 397s.
Keresaspa, I 329, 336, 339.
Keret, poema de, I 204s, 208, **216**, **218**, 280.
Kevalin, II 340.
Khadiya, II 132s.
Khaldún, Ibn, II 135.
khalq, II 179.
khalle kheware, I 566.
Khan, Sayyid Ahmad, II 192s.
Khara Vela, II 341, 352.
kharajitas, II 134, 139, 141, 163, 203.
Khidr, II 175.
Khilafat (movimiento), II 140.
khnm, I 215.
khnt, I 215.
Khordad-i Salin, II 228.
kijamat, II 571.
Kindí, Al-, II 136, 148.
Kingu, I 132.
kippēr, I 239.
kispum, I 179.
kiyōr, I 256.
kll, I 212.
kmr (komer, kumrā), I 215.
Knum, I 84s, 100s, 103.
Knytlinga Saga, I 628, 637.
Ko Hung, II 486, 493.
Ko Wuh, II 463.
kōhanīm, I 241.
κοινή, I 510.
Kojiki, II 500, 512.
Konsu, I 59, 74s.
Kore, I 393s.
Kosmokrator, I 500, 511s.
Kothar-y-Ḥasis, I 218.
Kottavai, II 295.
Krisna, II 264, 266ss, 275, 289, **296s**, **300s**, 340, 378.
krisnaísmo, II 266s, 272, 275.
kriyā, II 353.
Kriyá, II 376.
Kronos, I 201, 204, 342, 498, 502, 545s.
ksatra, I 332.
ksatriya, I 332.
ksatriyas (casta), II 259, 321s.
Kubera, II 393.
Kuk, I 64.
Kukai, II 505.
Kumara-pala, II 342.
kumarbi, I 316.
Kunapipi, II 594, 604.
künc, II 560.
K'ung Fu-tzu, cf. Confucio.
kunitsutsumi, II 502.
κύριος, I 493.
kurtiwaza, I 323.
Kusha (secta), II 505.
kusti, II 220, 222, 233.
Kvasir, I 599.
Kyushu, II 509.

La ilāha illā Allah, II 145.
laberinto, I 183; II 567.
Lactancio, I 361, 612.
Lahmu, Lahamu, I 124, **161**.
laicado, II 219ss, 223, 226ss (Zo), 338s, 340s, 343, 351ss (Ja), 367s, 371, 385, 388, 390, 396s, 442 (Bu), 506 (Jap).
lailat ul-gadr, II 155.
laksana, I 15.
laksmī, II 272, 295, 301.
lallārum, I 179.
Lama, II 388, 390.
lamaísmo, II 377, 441, 568, 571.
lamassu, I 122.
Lamaštu(m), I 132, 143, 145, 180, 182.
lamentación, I 213.
Lámpara, Fiesta de la, II 564.
Lao-tsé, cf. Lao-tzu.
Lao-tzu, II 175, 482-497 *passim*.

Laquesis, I 383, 398.
lares, I 464, 473.
Latona, I 439.
lavatorio ritual, I 665 (Pe); II 151 (Isl), cf. también ablución.
lᵉbōnāh, I 299.
Lebor Gabála, I 623.
lecanomancia, I 173, 498.
lectisternium, I 439, 455, 505.
legislación, I 636.
Leḥem pānīm, I 239.
lemures, I 471.
León Magno, san, I 475.
Leviatán, I 218, 248, 304.
levitas, I 232s, 242, 274, 277, 290, 293.
ley, I 225, 231, 233, 275ss, 288s, 293, 298, 302s (Isr), 354 (Ir), 594, 596, 601, 606 (Germ), 665 (Pe); II 15ss, 21, 25s, 31, 34, 39, 42 (Ju), 60s, 67, 82, 99s, 130, 136, 139, 167, 170, 182, 184, 240 (Isl), 396, 433 (Bu), 460 (Chin), 508 (Jap), 546, 571, 616 (PsE).
Leza, II 539, 552.
'l qn'rṣ, I 201.
Li, II 456s, 460s, 464, 473s.
Li Chi, II 458ss.
Li Ching, II 465.
Li Szu, II 460.
libación, I 214 (Sir); II 542, 544 (PsE).
Liber(a), I 450, 497.
Liber pontificalis, II 125.
libertad, II 99, 109ss, 119 (Cr), 332, 334 (Hi).
libertinaje, I 562.
libre albedrío, I 355, 357, 365 (Ir), 583 (Ma); II 136, 147, 183 (Isl), 312ss, 327 (Hi), 347, 355 (Ja).
libro celeste, I 364 (Ir).
Libro Sagrado del Gran Espíritu Invisible, I 523, 532.
libro sagrado, I 499, 508 (H); II 15s (Ju), 134, 137, 170ss, 191, 193s (Isl), 213 (Zo), 237, 275 (Hi), 343 (Ja), 489 (Chin), 571 (PsE).
Libro Secreto de Juan, I 523s, 527, 529, 534, 536ss, 544, 547, 554.
libros sibilinos, I 441s, 451s, 455, 463, 471, 473, 489.
licor, I 599, 602.
lilā, II 292.
Lilit, I 182.
limosna, I 577, 585 (Ma); II 154, 182 (Isl).
lineal B (tablillas), I 373, 377, 386, 433.
linga, II 245.
Lingayat, II 371.
Ling Pao Chün, II 489.
Lipiteštar, I 127.
Lisa, II 541.
litatio, I 460, 462.
literatura épica, I 278.
literatura sapiencial, I 61, 73, 75, 97 (Eg), 182, 187 (Mes), 304 (Isr).
liturgia, I 474 (R); II 18, 21s, 32, 38, 41 (Ju), 68, 90, 94, 99, 104 (Cr), 224 (Zo), 535 (PsE).
Livio, I 436s, 440, 443, 445, 451s, 462s, 466, 470.
locus religiosus, I 471, 474.
logia de Jesús, I 520, 532.
lógica budista, II 413s.
Logos, I 77, 100, 114s (Eg), 363s (Ir), 536, 544 (Gn); II 26 (Ju), 109 (Cr).
lokasamgraha, II 265, 267s, 300, 328.
Loki, I 593, 602; II 586.
Lotán, I 218, 248.
loto, II 378, 386, 406.
ltpn il dp'id, I 201.
Lucano, I 436, 461, 612s, 624.
Lucaria, I 458.
Luciano de Samosata, I 199, 203, 205, 209, 211, 214, 486, 510.
Lucifer, I 546 (Gn).
Lucrecio, I 436, 439.
lucus, I 451, 458.
Lug, I 614.
lugal, I 150, 172.
Lugalbanda, I 135, 164.
Lulal, I 137.
Lullu, I 167.
Lumbreras, I 536.
Lun Yü, II 456, 465.
luna, I 134s, 150 (Mes), 337, 347, 359s, 364, 367 (Ir), 386, 392, 409 (Gr), 491, 512s (H), 542 (Gn), 581, 583 (Ma), 661s (Pe); II 222 (Zo), 244, 329 (Hi), 353 (Ja), 468, 485, 493 (Chin)
dios-, I 64ss, 72, 74s (Eg), 134, 145 (Mes), 211 (Sir), 330, 336, 367 (Ir), 512 (H); II 517, 525 (Jap).
diosa-, I 493 (H)
(divinidad), II 535, 541, 547s, 561s, 564s, 570, 593 (PsE)
llena, II 390 (Bu)
nueva, II 390 (Bu), cf. también eclipse.
Lupercalia, I 444, 458, 473.
luperci, I 444.
Luqmán, II 162.
lustración, I 445, 455, 467s, 473.
luteranismo, II 79, 82, 86, 96, 102, 123.
Lutero, I 586; II 78, 98, 192, 200.
luto, II 472s (Chin), 545, 579, 607 (PsE).
costumbres del, I 179s (Mes)
ritos del, I 219 (Sir).
luz, I 64s, 69s, 74, 97 (Eg), 332, 337, 343,

352, 358s, 361, 364 (Ir), 494, 498, 500s (H), 522, 525, 535-541, 544, 551 (Gn), 561ss, 571, 574s, 576ss, 579ss (Ma), 665s (Ps); II 25, 30 (Ju), 142, 145, 169, 177 (Isl), 222 (Zo), 455, 472 (Chin), 520 (Jap), 561s, 565 (PsE)
aparición de la, I 70, 74 (Eg)
creación de la, I 64, 69 (Eg)
elementos de la, I 575, 580s (Ma)
montaña de la, I 531, 538, 542ss (Gn), 561s, 567, 582 (Ma)
reino de la, I 562s, 567, 580 (Ma)
riqueza de la, I 544 (Gn)
ser de la, I 97, 105 (Eg).
Luxovius, I 615.
Lydo, J., I 489.

llanto, I 261s.
lluvia, I 175 (Mes), 202ss, 214, 218 (Sir), 261s, 266, 269, 283 (Isr), 328, 337 (Ir), 378, 413 (Gr); II 13s (Ju), 185 (Isl), 219, 225, 230 (Zo), 282, 329 (Hi), 470, (Chin), 501, 503s, 516, 523 (Jap), 539ss, 577, 584, 588, 602s, 607 (PsE)
dios de la, II 253 (Hi).

Ma-akheru, I 112.
Ma-a-t, I 52, 61, 66s, 75, 78s, 86s, 92, 96-113 *passim*.
Macabeos, II 23.
Macrobio, I 451, 460, 465, 512.
macrocosmos, I 534 (Gn); II 43 (Ju), 252, 260s (Hi), 355 (Ja), 558 (PsE).
madhhab, II 137, 164, 194.
Madhva, II 276, 289.
Madhyamika, II 369s, 377, 380, 410ss, 415, 428, 445, 447, 505.
madre, II 489 (Chin)
celeste, I 523s, 533, 536s, 541, 544, 546, 552 (Gn)
de Dios, I 629 (Esl); II 584 (PsE)
de la vida, I 538 (Gn), 580 (Ma)
del trigo, I 393; II 577, 584 (PsE)
tierra, I 128 (Mes), 597 (Germ); II 577, 584, 586 (PsE).
Madres, las tres, II 406 (Bu).
Maestro constructor, gran, I 580, 583.
Magavan, I 351.
Magdenburger Centuriae, II 126.
magia, I 42 (RP), 73, 75, 80, 89, 92s, 103s, 113 (Eg), 121, 145, 154s, 170 (Mes), 215 (Sir), 314s (Hit), 337, 344 (Ir), 374, 378, 393s, 408s, 412s (Gr), 486, 499 (H), 542, 550s (Gn), 570, 574s (Ma), 593, 595, 597, 600s (Germ), 610, 613, 616s, 619ss, 625 (Ce), 663, 667s (Pe); II 31s, 45 (Ju), 158 (Isl), 227 (Zo), 249ss, 256ss, 261, 273, 282, 285, 303, 320ss, 324 (Hi), 350, 353s (Ja), 381, 403, 424 (Bu), 464, 473ss, 486 (Chin), 504, 506, 509, 518s (Jap), 541, 545, 559s, 566, 578, 603s, 612s, 615, 617, 619 (PsE).
magister sacrorum, I 498.
Magna Mater, I 453, 472s, 489.
magos, I 344s, 352ss, 364, 367 (Ir), 490, 499, 519 (H), 544s, 551, 554s (Gn).
magu, I 351.
magupat, I 325.
māh, I 336, 342.
Maha Bodhi, Sociedad, II 440, 443.
Mahābhārata, II 266, 268, 273.
Mahakasyapa, II 365s, 386.
mahapurusa, I 15.
mahasabha, II 277.
Mahasamghika, II 367, 373, 428.
Mahāvibhāsa, II 368.
Mahavira, II 339ss, 348, 350ss, 355, 357.
Hermandad de, II 358.
mahayajñas, II 318.
Mahayana, II 270 (Hi), 370, 374, 376, 378s, 382, 286ss, 391, 395s, 398, 406, 408, 412, 416, 420, 427s, 430, 432, 437ss, 444ss, 448 (Bu), 503s, 511, 519, 528 (Jap)
escrituras, II 368, 370, 374 (Bu).
Mahdí, II 186, 196.
Mahesamurti, *trisīrsa*, II 244.
Mahmud de Ghazna, II 138.
Mahoma, I 27-30; II 129, 132ss, 142, 146, 152, 159s, 162, 170, 176ss, 196, 203ss
ascensión de, I 29s; II 152, 155, 177s, 183
biografía de, I 28s; II 201s, 205
intercesión de, II 188
tumba de, II 157
vocación de, I 27; II 132, 170, 177.
Mahound, II 200.
Maimónides, II 20, 28ss, 36, 48.
Maitreya, I 568, cf. también Buda Maitreya.
mal, I 305 (Isr), 320, 329s, 335, 343, 352s, 355, 357, 362, 365s (Ir), 404 (Gr), 494, 498 (H), 522, 547, 555 (Gn), 561, 575, 580, 583 (Ma), 604s (Germ); II 31 (Ju), 61, 119 (Cr), 147, 179s (Isl), 219, 230ss (Zo), 295, 303 (Hi), 345 (Ja), 397, 425s (Bu), 472, 478 (Chin), 568, 587 (PsE)
de ojo, II 158 (Isl).
Malakbel, I 491, 513.
Malalas, Crónica de, I 632, 636.
malamatiya, II 143.
Malaquías, I 302.

maldición, I 399 (Gr), 471 (R); II 502 (Jap).
Málik ibn Anás, II 137.
malkat Šamīn, I 280.
Mama Quilla, I 663.
mambūlā, I 567.
Mamelucos, II 139s, 165.
Mami, I 143, 163.
Mami-Nintu, I 167.
Ma'mún, II 136.
mana, I 477 (R); II 534, 575, 615 (PsE).
Mana, el Grande, I 567, cf. 541.
Mana-rabba, I 541, cf. 567.
manas, I 332.
Manasés, I 288, 299.
mandā, I 567.
Manda d'Haiye, I 541, 567.
mandala, II 388, 391, 400.
mandamientos, I 579 (Ma); II 27 (Ju), 100s, 103, 109, 115 (Cr), 396 (Bu)
los diez, I 233, 241, 275s (Isr); II 101.
mandeos, I 519-558 (Gn), 567-582 *passim* (Ma).
Manekji Limji Hataria, II 214.
Manes, I 462ss, 471.
Manetón, I 488.
Mani, I 26s, 30s, 325, 342, 526ss, 561, 564-581.
Manikhaios, I 566.
maniqueísmo, I 324-267 *passim* (Ir), 519-556 *passim* (Gn); II 488 (Chin).
manismo, I 628, 630s, 636, 641.
manistanan, I 578.
Manjusri, II 520.
mano, I 204, 210 (Sir), 294 (Isr), 346, 350 (Ir), 455, 459, 478 (R), 579, 582 (Ma), 638 (Esl), 664 (Pe); II 91 (Cr), 158, 164, 175, 177, 186 (Isl), 245, 273 (Hi)
de Dios, I 431 (Gr)
de Isis, I 509 (H)
de Yahvé, I 242, 266 (Isr)
velada, I 500 (H).
Mansá, II 295.
mantra(s), I 256, 258, 273, 282, 298s, 303, 319s, 353, 388, 391, 416, 430, 506.
Manu, I 467; II 271.
Manusmriti, II 268.
Manyoshu, II 500.
manyu, I 332.
Mao Tse-tung, II 463, 477, 479, 481.
maoísmo, II 478.
Maqlû (colección), I 155, 187.
maquiavelismo, II 460.
mar, I 287 (Isr), 381, 387, 406 (Gr)
hijos del, I 384 (Gr).
Mar Ammó, I 572.
Mar Gabriab, I 572.
Mar Shad Ohrmizd, I 572.
Mar Sisin, I 572.
Mar Zakó, I 572.
Mara, I 15; II 383, 387, 403, 406, 434.
Marcelina, I 525, 548.
Marción, I 525, 532s, 535, 554, 564, 569.
Marcos Diácono, I 571.
Marcos «el Mago», I 526, 548, 552.
Marduk, I 123ss, 128ss, 132s, 138ss, 147ss, 161s, 165ss, 170s, 203, 340.
María, I 540; II 176
devoción a, II 97s, 104
dogmas de, II 84, 97.
María Tudor, II 80.
Mariamman, II 295.
Mariamne, I 540.
marineros, culto de los, I 384 (Gr).
mārjāranyāya, II 302.
markatanyāya, II 302.
Marsanes, I 525ss, 543.
Mars Pater, I 464.
martab, II 221.
martanda, I 358.
Marte, I 439, 442, 447ss, 454s, 463, 477, 593, 613, 636.
Martiades, I 525s, 544.
martillo simbólico, I 594, 597, 602, 604, 606.
mártir, II 23, 26, 34 (Ju), 96s (Cr), 185, 188 (Isl), 456 (Chin).
martirio, II 159 (Isl), 460 (Chin).
Martu, I 123, 138.
Maruts, II 254.
marxistas, II 126, 198.
más allá, I 36 (RP), 54, 58, 74, 94, 102, 103, 111, 115 (Eg), 427, 431 (Gr), 471s (R); II 46s (Ju), 211 (Zo), cf. también ultratumba.
masbūtā, I 567.
máscara, I 502, 507 (H); II 57, 64 (Cr), 536 (PsE).
mascarada, I 439 (R).
masgedīm, I 268.
masiqtā, I 567.
massā', I 287.
maṣṣēbāh, I 211, 238, 276.
maṣṣōt, I 240.
mdš-šu-gídgid, I 173.
Mastema, I 364.
Maśṭēmāh, I 305.
Mas'ūdī, I 565.
mašya(ne), I 360.
materia, I 320, 356, 365s (Ir), 529, 538, 547 (Gn), 576 (Ma), 645s, 650s (Me); II 43 (Ju), 63s, 109, 120 (Cr), 257, 288s, 293, 307 (Hi), 345ss (Ja), 418 (Bu).
materialismo, II 130.

Mater Matuta, I 446.
mathnawī, II 144.
Matiwaza, I 323.
Matralias, I 446.
Matricheta, II 368, 392.
matrimonio, II 39s, 45, 50 (Ju), 98, 112 (Cr), 164 (Isl), 228, 233 (Zo), 318ss, 327 (Hi), 545s, 550 (PsE)
mixto, II 22
sagrado, I 85, 95 (Eg), 214 (Sir), 249, 258, 263, 269, 281 (Isr), 592 (Germ); II 87 (Cr), 563 (PsE), cf. *hieros gamos*
temporal, II 141 (Isl).
matsuri, II 522ss.
mattānāh, I 239.
Maudgalyayana, II 365, 393, 403.
Maududi, II 199.
maulūd, II 177.
mawālī, II 135.
Mawu, II 540s, 551.
māyā, II 287, 291, 302.
Maya, mito de, I 530.
Maya (reina), II 402.
Mayin, II 560s.
mazda, I 330.
Mazdak, I 325, 353s, 584.
mazdaquismo, I 324s.
mazdeísmo, I 324s, 343, **345, 350, 352s**, 357s, 367.
mazzālōt, I 288.
me, I 122, 137, 186, 188.
médhira, I 330.
mediador, I 499, 507 (H); II 159 (Isl).
medio, doctrina del, I 355.
meditación, I 470 (R); II 28, 31 (Ju), 173, 179 (Isl), 338, 345, 351ss (Ja), 364, 396, 421s, 425, 433s, 436, 439, 443 (Bu), 463, 476, 482, 487, 489, 494 (Chin), 503 506, 508ss, 511, 520, 528 (Jap).
Megalensia, I 502, 504.
Mekal, I 206.
melek, I 213.
Melek, I 300.
Melek Ta'uz, I 182.
Melemmu, I 123.
Melkart, I 266.
Melqart, I 206.
Melquisedec, I 251.
Men, I 487.
Menandro, I 396, 524, 533.
menaqqede, I 566.
Mencio, II 454, 459s, 474, 477s, cf. Meng-tzu.
mendicante(s), II 246, 365
órdenes, II 70, 74s, 95, 114 (Cr), 496 (Chin).
Menes, I 55, 76, 82, 96.
Meng-tzu, II 459s, 466, cf. Mencio.
Meni, I 300.
mennonitas, II 92.
Menno Simons, II 79.
menok, I 355, 359.
menstruación, II 155 (Isl), 231 (Zo), 580 (PsE).
Mentira (demonio), I 345 (Ir).
mᵉ'orᵉrīm, I 263.
Mercurio, I 342, 439, 501, 512, 592, 613.
Meretseger, I 107.
mérito, I 356 (Ir); II 31, 47 (Ju), 78, 118ss (Cr), 174, 177 (Isl), 229 (Zo), 330 (Hi), 356 (Ja), 384, 386, 388, 391, 400, 402, 423, 427 (Bu).
Merkabá, I 535, 539; II 30.
Merseburg, encantamientos de, I 597.
Mešá, I 199, 207, 213, 215, 265.
mesianismo, I 220 (Sir); II 19s, 32, 46ss (Ju), 494 (Chin), 514 (Jap).
Mesías, I 224, 281, 294, 306 (Isr); II 19, 26, 28, 48 (Ju), 60, 62, 64s, 68, 88s, 104s, 111 (Cr), 176 (Isl), 437 (Bu)
del budismo, I 568 (Ma)
falso, I 541 (Gn)
-Rey, I 363 (Ir).
Meskent, I 84s
μεσίτης, I 499.
Mesalmta'ea, I 128, 140.
Mesopotamia, influencia de, II 570.
Messos, I 520, 526.
metafísica, II 476.
metáfora, II 80.
metal, I 325, 334, 346, 359, 362.
metempsicosis, I 624s (Ce); II 43, 47 (Ju).
metensomatosis, II 43.
metodistas, II 83.
Mezencio, I 464s.
mᵉzūzōt, I 277.
Mezzulla, I 314.
Micerino, I 90.
microcosmos, I 358 (Ir), 534 (Gn), 583 (Ma); II 44 (Ju), 181 (Isl), 252, 260s (Hi), 355 (Ja), 489, 492s (Chin), 558 (PsE).
Midgard, I 603.
midrāš, I 182; II 17s.
miel, I 501.
Mihr, I 343, 575; II 219, 221, 223, 228, 232.
miḥrāb, II 153.
Mihragan, I 344; II 228.
Mihr-Narseh, I 325, 344.
miko, II 516, 523.
milagro, I 541 (Gn); II 44 (Ju), 93, 99

(Cr), 147, 160, 172, 175ss, 178, 183 (Isl), 402 (Bu), 581 (PsE).
miles, I 501.
Milkom, I 207, 258.
Mimnermo, I 398.
minbar, II 153.
Min de Coptos, I 60, 63, 76ss, 79, 82, 88, 93, 95, 97.
Minerva, I 439, 445, 449.
Ming (dinastía), II 377.
minḥāh, I 239, 299 (Isr).
minḥat, I 212 (Sir).
Mino Navar, II 224.
Minos, I 360, 429.
Miqueas, I 286; II 21.
mi'rāj, I 28, 30; II 177.
Miriam, I 230, 232.
misa, II 91-94, 96s.
misericordia, II 86, 90 (Cr), 148, 163, 170, 176, 179, 188, 190 (Isl), cf. gracia.
mishnā, II 17.
misión, II 196, 200 (Isl), 274, 276, 280 (Hi), 358 (Ja), 510 (Jap), 536s, 610, 612 (PsE), 624.
miškan Yahweh, I 229, 268.
Mišpāt, I 247.
mišpāṭ, I 274.
misterios, I 59, 84, 93, 95, 113 (Eg), 170 (Mes), 322 (Ir), 379, 419 (Gr), 490, 495, 504, 507ss (H), 547, 551, 554, 556 (Gn); II 506 (Jap), 592 (PsE), cf. Eleusis, Mitra.
mística(s), I 367 (Ir), 539, 543, 546s (Gn); II 18, 30ss, 36s, 48, 52 (Ju), 57, 63, 76 (Cr), 131, 139, 141ss, 146, 149s, 154, 158, 160ss, 167ss, 173, 177-184, 188ss, 195, 200, 204, 206 (Isl), 256, 260, 262, 268, 273, 275, 303s, 314, 334 (Hi), 459 (Chin), 507, 509 (Jap).
misvan gatu, I 360.
miswá, II 27.
mito, I 59, 64ss, 67s, 71, 99s (Eg), 121, 124, 131, 137, 144, 158-166 (Mes), 316 (Hit), 372, 374s, 382, 415ss, 420s, 431 (Gr), 477 (R), 495-498 (H), 533ss, 537-541 (Gn), 576-582 (Ma), 592, 599, 602s (Germ), 621ss (Ce), 646s, 650-654 (Me), 665s (Pe); II 42 (Ju), 97 (Cr), 250, 281ss (Hi), 363, 402-406 (Bu), 483 (Chin), 500ss, 512, 524-527, 529 (Jap), 546-549, 563-566, 576, 584ss 593, 595ss, 601, 614 (PsE)
etiológico, I 414, 417 (Gr), 666 (Pe).
Mitogaku, II 512.
mitología, I 203, 204ss, 213, 216ss (Sir), 244-249 (Isr), 357-360 (Ir); II 188, 190 (Isl), 249, 251s, 255, 271, 281ss, 305 (Hi).
Mitra (Mithra, Mithras), I 314, 319, 323, 326, 330, 332s, 336ss, 339ss, 344s, 359ss, 487-501 *passim*, 508s, 527, 545, 575; II 219, 252, 255, 282
culto de, I 472 (R)
culto mistérico de, I 485, 490, 501
misterios de, I 323, 342, 345, 348, 361, 368.
mitraísmo, I 490, 498-502, 515.
Mitrídates, I 341.
mizbēaḥ, I 238, 268.
Mo Ti, II 459s.
mobad, II 219.
mōbadān mobad, I 325, 352.
moderación, II 229.
modernismo, II 114 (Cr), 334 (Hi).
modernistas, II 146, 150s, 170, 175, 184, 193ss, 197ss (Isl), 334 (Hi).
mō'ēd hass^{e}mīnī, I 267.
moghules, II 141, 190, 195, 215, cf. también Mongoles.
mogmart, I 351.
Mohamed ibn al-Hanafiya, II 135.
mohismo, II 460.
Moira, I 81, 383s, 388, 298ss, 427, 511.
Moisés, I 18-22, 224ss, 22ss, 231-234, 236s, 272ss, 529, 541; II 16s, 30, 64, 132, 175.
Mokoš', I 632.
moksa, I 569; II 239, 241s, 261, 265, 268ss, 292, 301s, 309ss, 313, 315s, 320, 330, 346, 348.
molek, I 212s.
molk, I 213.
monacato, II 70, 72, 74s, 114 (Cr), 397 (Bu), 462, 483 (Chin).
Monachus Prieflingensis, I 628, 637.
monasterio, I 569, 578 (Ma); II 63, 70, 74, 125 (Cr), 366, 371, 373, 377, 385, 401, 441 (Bu), 487, 491 (Chin), 508 (Jap), 571 (PsE).
mongoles, II 521, cf. también Moghules
dinastía de los, II 377, 439
invasión de los, II 509.
Mónica, santa, I 474.
monja, II 365, 385, 389, 403 (Bu), 513 (Jap).
monje(s), II 339s, 343, 349, 353 (Ja), 366ss, 371s, 382, 385s, 388s, 294, 296, 403, 438, 442 (Bu), 486s (Chin), 505, 513, 520 (Jap).
Monju, II 520.
monofisitas, II 74, 122.
Monogenes, I 536.
monoteísmo, I 38 (RP), 54, 63, 116 (Eg),

124, 167, 169 (Mes), 197, 203 (Sir), 296, 302 (Isr), 319, 331, 334 (Ir), 375, 388 (Gr); II 11, 13ss, 19, 36, 49 (Ju), 58, 88s (Cr), 132, 136, 145 (Isl), 219 (Zo), 264, 271, 278, 280, 283, 286, 289, 294 (Hi), 618 (PsE).
montaña, II 501, 515, 518 (Jap), 542, 547 (PsE).
mormones, II 85.
mortificación, II 189 (Isl), 220 (Zo), 372s, 409 (Bu), 579, 582s (PsE), cf. austeridad.
mōšᵉlīm, I 244.
Mot, I 203, 210, 213, 217, 282.
Movimiento, I 646, 651ss, 654.
ecuménico, II 86s, 115, 123, 630.
mrzḥ, I 214.
Mśhn. t, I 109.
mśj, I 63.
Mucio Scévola, I 469, 477.
muchay, I 664.
mudrā, II 273 (Hi), 391, 430 (Bu), 506 (Jap).
muérdago, I 618.
muerte, I 158, 169, 172 (Mes), 218 (Sir), 339, 348, 350, 352 (Ir), 383, 392, 395, 398s, 405, 426 (Gr), 468s, 471 (R), 492, 495, 498, 500, 508s (H), 544, 551 (Gn), 577, 583 (Ma), 611, 613, 615, 624 (Ce), 646s (Me), 667 (Pe); II 89s, 97, 104ss, 110ss, 118, 121 (Cr), 169, 185, 189s, 195 (Isl), 227, 229-234 (Zo), 305, 309s (Hi), 347s (Ja), 363, 384, 400, 409, 417, 434s (Bu), 483, 492ss (Chin), 502s, 507, 510, 517, 520, 524 (Jap), 541, 545s, 548, 554, 558, 563, 569, 588, 593 (PsE)
de los dioses, I 646 (Me)
himnos partos de la, I 567
intempestiva, II 503 (Jap)
simbólica, II 426 (Bu)
violenta, I 640 (Esl); II 503 (Jap).
muerto(s), I 458s, 471, 474 (R), 593, 597, 604s (Germ), 660s, 667 (Pe); II 120 (Cr), 174, 185 (Isl), 211 (Zo), 501, 503s, 518 (Jap), 534s, 567, 570s, 588, 605 (PsE), cf. difuntos
culto a los, I 627, 629s, 639 (Esl)
espíritus de los, I 176, 179 (Mes), 396, 398, 424, 426 (Gr), 667 (Pe); II 518 (Jap), 535, 559, 569, 578, 607 (PsE)
oraciones a los, I 414s (Gr)
reino de los, cf. mundo inferior
rey de los, I 397 (Gr)
rito por los I 567 (Ma)
sacrificio a los, I 414 (Gr).
Muftī, II 164.
Mughtasila, I 528, 566ss.
Muthasibi, II 143.
Muhammad 'Abduh, II 193, 197.
Muhammad Rashid Rida, II 193.
Muhammad Reza, II 214.
Muhawiya, II 134s.
muḥḥū, I 215.
mujeres, I 569 (Gn), 601s (Germ); II 40 (Ju), 151, 156, 164, 182, 197 (Isl), 273, 319 (Hi), 341 (Ja), 425 (Bu), 580, 592, 596, 598, 601, 605 (PsE).
mujtahid, II 141.
mukallaf, II 151, 164.
Mukhtar, II 135.
mukti, II 310.
muktiks, I 325.
mukūs, II 154.
Mulungu, II 539, 549.
mum, I 123.
Mummu, I 161.
mundr, I 602.
mundo inferior, I 52, 54, 64s, 72, 78, 94, 102, 110, 112s, 114 (Eg), 131, 135, 140, 142, 144, 160, 165s, 179ss, 187 (Mes), 203ss, 219 (Sir), 256, 259s, 261, 266, 281ss, 300 (Isr), 314, 317 (Hit), 377, 387, 392, 420 (Gr), 488, 492s, 497, 503s, 508s (H), 592, 594ss, 599, 603s (Germ), 628, 634, 636, 639s (Esl), 646 (Me), 661, 666 (Pe); II 118 (Cr), 501, 525ss (Jap), 565, 570 (PsE).
muni, II 246, 387ss.
Munkar y Nakir, II 169, 185.
muñecas, II 515.
murjitas, II 163.
musar (nacimiento), II 33, 41.
Musas, I 386.
Mushuššu, I 139.
música, II 143 (Isl)
de órgano, II 49 (Ju).
muslim, II 129.
musulmanes, II 137, 184.
Mut, I 59s, 75, 88.
myazda, I 347.
Mylitta, I 380.
Myoo, los cinco, II 519.
mysterion, II 98.

naasenos, I 527, 547, 556.
nābī, I 233, 273.
Nabonido, I 134, 168, 174.
Nabû, I 125, 130, 134, 139s, 147s, 167s, 340.
Nabucodonosor I, I 146, 291, 296; II 21.
Nabucodonosor II, I 147, 174.
nacimiento(s), II 523, 545, 569
oráculos sobre el, I 280s, 284s

regulación de los, II 338.
nación, I 301s (Isr); II 11, 19, 49 (Ju).
nacionalismo, II 19, 38, 48ss (Ju), 146, 196 (Isl), 277 (Hi), 611 (PsE).
naditum, I 151.
nafs, II 180.
Nag-Hammadi (colección), I 520, 557, 569.
Nagarjuna, II 369, 397, 411ss, 415, 423, 428, 437s.
nagas, culto de los, II 272.
Nahum, I 286.
Nairyosana, I 327, 336, 338, 342, 344.
nam, I 172.
namāz, II 151.
nāma-rūpa, II 418.
Namburbi, textos de, I 187.
Namburbû, I 178.
Nammu, I 129s, 166.
Nana, I 341.
Nanáhuatl, I 51, 655.
Nanaja-Tašmetu, I 130.
Nanhaizya, I 326, 332, 339.
Nanna, I 134, 136, 149, 160.
Nanse, I 173.
naojot, II 220.
nāq mê, I 179.
naqbītu, I 152.
naqshbandiya, II 144.
Naramsîn, I 173.
Narayana, II 295, 301.
Narisaf, I 342.
Narmer, cf. Menes.
Nasatya(s), I 323, 326, 339.
Nasiraddin Tusi, II 166.
nasoreos, I 519, 528, 567.
natalis dei invicti, I 499.
Natán, I 224.
Nataputta, II 339s.
naturaleza, I 377 (Gr), 653 (Me); II 59, 88, 101, 108ss (Cr), 143, 147s, 151, 175 (Isl), 225, 230 (Zo), 249, 251, 260, 280s, 330s (Hi), 337 (Ja), 455, 458, 490 (Chin), 517s (Jap), 534, 540, 550ss, 568, 591, 607, 614s (PsE)
culto de la, I 628, 630, 633, 636, 642 (Esl); II 466, 471 (Chin), 517, 529 (Jap)
dioses de la, II 454, 467s (Chin)
fuerzas de la, I 472 (R)
leyes de la, II 44s (Ju), 147 (Isl).
Naunet, I 64.
navar, II 221.
Navidad, II 95s
fiestas de, II 95.
navigium Isidis, I 507.
nāzīr, I 242.
nazireos, I 242.
nombre, II 111, 117 (Cr)
imposición del, II 117 (Cr), 178, 181 (Isl), 320 (Hi), 551 (PsE)
teóforo, I 229, 41, 262s, 272 (Isr).
n'dābot, I 239.
Nefertem, I 59, 62, 76.
Nefertiti, I 87.
Neftis, I 58ss, 70s, 73, 84, 92, 496.
Nehalennia, I 595.
Nehemías, I 224, 293, 297ss, 301.
Neit, I 80s.
Nejuštán, I 257.
Nekbet, I 82.
Nekó, I 290.
Némesis, I 382, 511.
nemeton, I 613.
neoconfucianismo, II 462, 481, 511.
neoconfucianos, II 456.
neopitagóricos, II 70.
neopitagorismo, I 554.
neoplatónicos, I 355, 365, 530, 548, 554.
neoplatonismo, II 27, 29s, 43, 63, 142, 144, 149, 181.
Neper, I 72.
Neptuno, I 439.
Nergal, I 130s, 140, 142, 148, 165, 181, 206s, 340
y Ereškigala, mito de, I 131.
Neriosang, I 360.
Nerón, I 485, 487, 490.
Nerthus, I 600.
Nestor, Crónica de, I 627, 632, 639.
nestorianos, II 74, 131, 488.
nfr(w), I 62, 90.
ngalungka, II 600.
Ngewo, II 540.
ngwš'k, I 562, 573.
'nh, I 62, 102, 115.
nicolaítas, I 527, 535.
Nicoteo, I 526, 541, 543.
Nichiren, II 509, 521
secta, II 509.
Nidāna, II 408.
nigodas, II 354.
nihilismo, II 412.
Nihon Shoki, II 500.
nikāya, II 374.
Nikkal (Nur-gal), I 211.
Nimbarka, II 276.
Nimrud-Dagh, inscripción de, I 340, 345.
Ninazu, I 124, 128.
ninfa, I 384s, 394, 414 (Gr), 441 (R), 630 (Esl).
Ningal (Nikkal), I 134, 147.
Ningirsu, I 137, 141, 164.
Ningizzida, I 186.

Ninhursaga, I 141, 143, 166.
Ninigi, II 526.
Nininsina, I 143, 154.
Ninkarrak, I 143.
Ninlil, I 128, 142.
Ninmah, I 143, 166.
Ninmena, I 143.
Ninni, I 136.
Ninnokyo, II 504.
Nintinygga, I 143.
Nintu, I 143, 166.
Ninurta, I 123s, 130, 137, 151, 164, 168.
nirjarā, II 346, 348s.
Nirmana-kaya, II 364, 383s.
Nirukta, II 281.
nirvāna, II 363s, 367, 382s, 386, 388, 401, 412, 434ss, 445 (Bu), 507, 520 (Jap).
Nirriti, II 295, 329.
Nisirti bārûti, I 173.
Niuserre, I 83, 96.
nivrittimārga, II 316.
niya, II 151, 167.
Njord, I 594s.
Nobles Verdades, II 379, 381, 409, 411, 422-426.
Noche, I 381ss (Gr). 446 (R)
dioses de la, I 143, 151 (Mes)
hijos de la, I 382ss (Gr)
silencio de la, I 151 (Mes)
vigilias de la, I 665 (Pe).
Noé, I 540, 544; II 175.
norbertinos, II 74.
Norea, I 541.
Noruz, II 228.
Nouensiles, di, I 442, 464.
nous (entendimiento), I 365 (Ir); II 43 (Ju).
Nous, Gran (Vahman), I 575, 583 (Ma).
nozud, II 221.
noš, I 218.
nqdm, I 215.
nšm. t, I 90.
nṣr, I 567.
ntr, I 62.
Nuevo Testamento, II 65, 107, 170.
Num, II 56oss, 571.
Numa, I 437, 445, 458, 466s, 469.
numen, I 438.
Numenio de Apamea, I 530.
Nun, I 64, 66, 82s (Eg).
Nuraitha, I 541.
nusairianos, II 142, 159.
Nusb, I 211.
Nusku, I 137.
Nut, II 59, 63, 68, 71.
Nyambe, II 539.
nyāsa, II 273.
Nyaya, II 269, 286s, 333, 369.
nymphus, I 501.

obediencia, II 59, 64, 70, 90, 94s, 103, 109s, 113, 120 (Cr), 29s, 140, 142, 148, 152, 180, 184, 189 (Isl), 293 (Hi).
obelisco, I 68, 83, 91.
obispo, II 60, 68, 72, 106s, 122, 134, cf. también ἠησκοηος.
observancia, I 442 (R); II 535 (PsE).
Octavio, I 439.
Odín, I 477, 593ss, 597ss, 602ss.
ofitas, I 526s, 529, 533, 552.
ofrenda(s), I 152s, 178 (Mes), 315s (Hit), 329, 348 (Ir), 386, 411ss (Gr), 469 (R), 492 (H), 649 (Me), 660, 664 (Pe); II 106 (Cr), 161 (Isl), 211, 223, 224ss, 231s (Zo), 246, 250, 259, 298, 311s (Hi), 352 (Ja), 389, 391s (Bu), 469ss (Chin), 504, 516, 522 (Jap), 583 (PsE)
a los muertos, I 179, 181 (Mes)
votivas, I 493 (H), 609 (Ce); II 158s (Isl).
Ogdóada de Hermópolis, I 64.
Ohrmazd, I 319, 323, 326, 343s, 353, 355, 358ss, 361s, 367; II 211, 219s, 224s, 229ss, cf. también Ahura Ma da.
Ohrmazd I, I 344, 352.
Ohrmazd II, I 344.
Ohrmizd, I 580, 583.
ohu, I 97.
oikos, I 400.
oikoumene, II 22, 24.
Okuninishi, II 526s.
Olaf el Santo, I 593.
Olaf Tryggvason, I 593, 600.
'ōlāh, I 239, 299.
'ōlām, I 305.
'olat, I 212.
olímpicos (dioses), I 377s, 381ss, 385-389, 391, 393, 397, 401, 405, 410, 412s, 419, 424, 491.
Olorum, II 540.
Omar, II 134.
Omar II, II 134.
ombligo de la tierra, I 256.
Omega, Tratado sobre la Letra, I 521, 526 (Gn).
Omeyas, II 134s, 203.
Omichle, I 217.
omnipotencia, I 387s (Gr), 635 (Esl); II 110, 119 (Cr), 147, 151 (Isl), 292 (Hi), 539 (PsE).
omnisciencia, II 384, 433 (Bu).
omofagia, I 390.
Omrí, I 265, 273.
Onamochi, II 526.

oniromancia, I 173 (Mes), 345 (Ir), 512 (H).
Onomácrito, I 423.
optimismo, I 105, 109 (Eg), 530, 534, 555 (Gn); II 86, 115 (Cr), 334 (Hi), 364, 439 (Bu).
opus operatum, II 117.
oración (plegaria), I 45s (RP), 57, 93 (Eg), 121, 134, 151ss, 157, 167s, 187 (Mes), 223s (Isr), 315 (Hit), 327, 335, 338, 344, 346s, 356, 359 (Ir), 396, 411ss (Gr), 437, 443, 448, 451, 455s, 458s, 464, 465, 467s, 475 (R), 491 (H), 565, 576, 579 (Ma), 597s (Germ), 625 (Ce), 649 (Me), 664 (Pe); II 22, 35s, 40, 49 (Ju), 59, 70, 91s, 94ss (Cr), 139, 148, 150ss, 155, 164, 171, 182, 190, 195, 197 (Isl), 220, 222s, 228 (Zo), 245, 250s, 255, 257s, 293, 299, 314 (Hi), 345, 352 (Ja), 479 (Chin), 500, 523 (Jap), 535, 540, 543s, 561, 566, 577, 583, 599, 621 (PsE)
actitud de, I 346 (Ir)
de la noche, II 152 (Isl)
del viernes, II 153, 164 (Isl)
dirigida a La Meca, II 133, 153 (Isl)
gesto de, II 543s, 579 (PsE)
libre, II 153 (Isl)
por la lluvia, II 152s (Isl)
ritual, II 152, 176 (Isl)
rueda de, I 409 (Gr); II 408 (Bu).
oráculo, I 135, 173s, 178 (Mes), 215 (Sir), 316 (Hit), 389, 405, 418 (Gr), 440, 452 (R), 481, 506s (H), 556 (Gn), 639 (Esl); II 158, 174 (Isl), 516s, 523 (Jap), 542ss, 545 (PsE)
de Delfos, I 489 (H).
ordalía, I 178 (Mes), 325, 346, 362 (Ir), 601 (Germ); II 545, 582 (PsE).
ordenación sacerdotal, II 98, 112 (Cr).
órdenes, II 365 (Bu)
místicas, II 144, 161, 178, 182, 195, 206 (Isl).
orenda, II 575.
órficos, I 365.
orfismo, I 423, 426, 430, 554.
Orígenes, I 514, 519; II 69, 119.
Originación Dependiente, II 409, 412, 416, 419, 426, 433, 441.
Ormuzd, I 545s.
Oroiael, I 536.
Oromasdes, I 335.
Oromazdes, I 340.
Oromazes, I 323.
oscilla, I 445.
Oseas, I 267, 273s, 287, 292.
Osiris, I 54, 58s, 62s, 67, 70-74, 90-93, 95, 97, 110ss, 114, 487s, 493s, 496s, 506ss, 513, 630s, 634s; II 563.
Osorkón II, I 96.
Ostanes, I 545, 549, 557.
Othmán, II 134, 171.
Otomanos, II 140.
Otón de Bamberg, I 628, 633.
otoño, II 471 (Chin), 567, 571 (PsE).
Otos, I 217.
Ovidio, I 437, 448, 453, 459, 462, 474, 477, 484.
oyente, I 562, 565, 573, 577ss; II 385 (Bu).
Pabilsag, I 144.
Pablo, san, II 61, 68, 88
Epístolas de, II 68.
Pacomio, san, II 70.
Pachacamac, I 662.
Pachamama, I 663.
Padmasambhava, II 376.
padmāsana, II 244.
Padre, II 466 (Chin)
celestial, I 539, 541, 544 (Gn)
de grandeza, I 342 (Ir), 574ss, 580
de la luz, I 578, 580 (Ma)
Dios, II 89 (Cr), 562, 578, 586 (PsE).
Padrenuestro, II 171.
Pahlat, I 215.
pájaro(s)
celeste, I 652, 654
míticos, II 483.
palabra, I 530 (Gn)
creadora, I 91s, 112 (Eg); II 607 (PsE)
de Dios, I 168 (Mes); II 87, 93, 98s, 103s, 109, 115 (Cr), 146, 170s (Isl), 248 (Hi).
Pales, I 438s, 459.
pali, II 369, 374, 444, cf. también canon.
Palmira, inscripciones de, I 199.
pambabilonismo, I 183s, 187.
Panchen Lama, II 377.
pandita, II 385.
Pandora, I 398, 421.
paneslavismo, II 87.
panislamismo, II 140, 193, 197.
panj-tay, II 224, 226.
panteísmo, II 19, 37 (Ju), 275, 287, 289, 291, 293 (Hi).
panteón, I 313s; II 519s.
Pañcharatra, II 273, 301.
Pañchatantra, I 585.
papa, papado, II 73, 77, 84, 125.
paqarinas, I 666.
Paráclito, I 568.
parahom, II 225.
paraíso, I 274s, 256s (Isr), 354, 360, 364 (Ir), 580s, 583 (Ma); II 110, 118s (Cr),

130, 143, 147, 152, 159, 174, 181, 186ss, 190 (Isl), 435 (Bu), 483, 489 (Chin), 507, 510, 520 (Jap), 584 (PsE).
pareja divina, I 439, 454, 478 (R), 511, 513 (H), 536 (Gn), 615 (Ce), 661 (Pe).
Parendi, I 336, 338.
parinirvāna, II 427, 435s.
Parka, I 313.
Parménides, I 553.
Parsis, II 212-219, 234s.
parṣu(m), I 122, 186.
Parsva, II 339, 352.
particularismo, II 12, 42, 49.
partida de las almas, I 529 (Gn).
Paryusana, II 354.
Pascua, I 227, 240, 289, 299; II 38,95
cristiana, I 578; II 91, 95s.
pasiones, II 521.
Pasupati, II 245.
Patañjali, II 266, 269.
Patecio, I 572.
pater familias, I 441, 471.
pater ingenitus, I 580.
patet, II 227.
patmān, I 355.
patriarca, I 266s, 238, 274; II 72, 107.
paulicianos, I 585s.
Pausanias, I 423, 430, 432, 497.
paz, I 284ss (Isr); II 60, 112, 121ss (Cr), 130, 145 (Isl), 439 (Bu), 458, 470, 485, 491 (Chin).
pecado(s), I 57, 106ss (Eg), 128, 135, 148, 151, 153, 156ss, 168 (Mes), 217 (Sir), 239, 271s, 281, 284, 287s, 293ss, 298, 303 (Isr), 316 (Hit), 337, 356, 362 (Ir), 423(Gr), 469 (R), 501 (H), 562ss, 575, 577s, 582 (Ma), 605 (Germ), 664 (Pe); II 27 (Ju), 68, 82, 86, 91 97, 103, 105s, 110s, 114, 119 (Cr), 143, 146s, 155, 163, 167, 175, 181, 184, 188 (Isl), 229s, 232 (Zo), 257, 293, 301, 303, 306, 326, 330 (Hi), 351, 356 (Ja), 390, 397ss, 404, 421, 433 (Bu), 486, 490 (Chin), 502 (Jap), 544, 546, 552, 587, 606 (PsE)
confesión de los, I 578 (Ma), 650 (Me), 665 (Pe); II 227, 229 (Zo), 390s, 397s (Bu)
confesión negativa de los, I 112 (Eg)
mortal, I 664 (Pe)
original, II 44 (Ju), 110 (Cr), 176, 181 (Isl).
Pedro, san, II 107.
peir dadeni, I 614.
Penates dioses, I 473.
penitencia, I 356 (Ir), 569 (Ma), 647, 653 (Me), 665 (Pe); II 98, 112 (Cr), 242, 246, 291, 329 (Hi), 351 (Ja), 486 (Chin)
ejercicios de, II 45.
Pensamiento, I 536, 538 (Gn), 582 (Ma); II 179 (Isl).
Pentateuco, I 298s; II 15, 17, 41
crítica del, I 274
fuente E del, I 275
fuente J del, I 278
fuente P del, I 293.
Pentecostés, II 39, 95s
fiesta de, II 95.
Pepi, I 58.
pérdida del alma, II 578 (PsE).
perdón, I 562s, 578 (Ma); 41 (Ju), 91, 97, 105 (Cr), 149, 188 (Isl).
peregrinación, I 224, 233, 241, 264, 271s (Isr), 315 (Hit), 662 (Pe); II 132, 133, 155, 158 (Isl), 219 (Zo), 274, 299 (Hi), 353 (Ja).
perfección, II 44, 47 (Ju), 345, 348, 352, 354 (Ja), 396, 398, 413, 423, 428, 431, 533 (Bu), 475 (Chin).
perfecto, I 543s, 545s, 551 (Gn), 583 (Ma); II 345, 354, 356 (Ja)
hombre, II 178, 181 (Isl).
períodos cósmicos, II 356s.
perjurio, I 601, 605.
perla, alegoría de la, I 363.
Peroz, I 570.
persecución, I 325, 342s, 352 (Ir); II 19, 34, 48 (Ju), 59, 69, 79s, 87, 97 (Cr), 132s, 141 (Isl), 212 (Zo), 240, 276 (Hi), 343 (Ja), 368, 370, 376 (Bu), 495 (Chin), 510, 512 (Jap), 549, 559, 575 (PsE).
Perséfone, I 205, 392s, 427, 495ss.
persona, II 57s, 63s, 88s, 108, 111, 117.
persuasión, teoría de la, II 396, 433.
Perun, I 629, 632.
perro, I 137 (Mes), 315 (Hit), 348, 350s, 360 (Ir); II 230ss (Zo), 550, 56s (PsE).
pesimismo, I 171 (Mes), 364ss (Ir), 416, 431 (Fr), 553, 555 (Gn); II 256 (Hi), 364 (Bu).
petra genetrix, I 498.
phala, II 309, 312.
pharmakon, I 408.
Philosophumena, I 520, 525ss, 535 (Gn).
phr'ilm, I 200.
physis, I 355.
P'i, II 469.
Pianchi, I 82.
piedad, I 167ss, 171 (Mes), 435, 437, 463s, 466s (R); II 78s, 115 (Cr), 136, 139, 144, 159, 167, 171, 195, 205 (Isl), 218 (Zo), 454 (Chin)
filial, II 474, 486 (Chin)

ritual, II 41 (Ju).
piedra(s), I 453 (R), 491 (H); II 131 (Isl), 517 (Jap), 603, 614 (PsE)
montón de, I 663 (Pe)
Negra, II 155s (Isl).
pietas, I 437, 442, 454, 463s.
pietismo, II 81s, 84s, 112, 114s, 126.
Pievucin, II 560.
pihtā, I 567.
pilar *dd*, I 88, 97.
Píndaro, I 374, 409, 417, 421, 423, 425, 429, 432.
pino, I 497, 503 (H).
pinturas rupestres, II 594, 603.
pīr, II 182.
pirámides, I 68, 90s, 94.
Pistis-Sophia, I 520, 531, 537s, 540, 547.
Pitágoras, I 364, 375s, 549, 555.
pitagóricos, I 536, 542.
pitriyāna, II 329.
Pittsburgh Platform, II 49.
planeta, I 175 (Mes), 343, 345, 365 (Ir), 501s, 512 (H), 531, 534s, 537s, 539s, 546, 549 (Gn); II 461 (Chin).
plantas, II 592, 607.
Platón, I 184, 205, 365, 367, 375, 380, 382, 384, 391, 396s, 411, 417ss, 423, 431s, 472; II 88, 157, 166.
platonismo, I 471, 519, 532, 534, 543, 555.
Plauto, I 204.
pleroma, I 536, 542ss; II 30.
Plinio, I 451, 458ss, 472, 490, 531, 618.
Plotino, I 356, 365, 519s, 522, 526, 530, 534, 547.
pluralismo atomista, II 270.
Plutarco, I 71s, 81, 340, 347, 391, 432, 467, 488, 490, 496s, 530.
Plutón, I 140, 393, 456.
pneumaticos, I 540.
población, II 11ss, 29s.
pobres, II 132, 154s, 159, 161s (Isl), 226 (Zo).
pobreza, II 70.
Podaga, I 633.
poder, II 575, 577s, 580s, 585, 587, 616 supremo, I 525, 547.
poemas cultuales, I 188 (Mes).
Poimandres, I 530, 537.
Policarpo, I 519.
polidemonismo, I 642; II 131.
poligamia, I 353 (Ir); II 164, 198 (Isl).
politeísmo, I 63, 116 (Eg), 123, 168 (Mes), 220 (Sir), 300 (Isr), 319, 338 (Ir), 387 (Gr), 442, 451, 472, 478 (R); II 145 (Isl), 283s (Hi), 618 (PsE).
política, II 61, 72s, 77, 116 (Cr), 144, 165s, 194 (Isl).
Polignoto, I 430.
polución, zonas de, I 350 (Ir).
pomerium, I 442, 451, 485, 489.
Pompeyo, I 484, 490.
Poncio Pilato, II 105.
Pontifex Maximus, I 441, 448, 456, 463, 466, 468ss, 473, 476, 484.
Porenutius, I 635.
Porevit, I 635.
Porfirio, I 514, 519, 524, 526, 530.
Poseidón, I 381, 383, 386s, 399, 412.
posesión, II 578.
positivismo, II 613.
poste sagrado, II 582ss, 595, 603s.
postración, I 455; II 152, 169.
Pothos, I 217.
potlatch, I 465.
Pourušaspa, I 336.
Prajapati, I 348 (Ir); II 284, 291, 305s (Hi).
prajñā, II 379, 398, 408, 416, 423, 433.
Prajñaparamita, II 369, 411, 430, 446 Sutra, II 504.
Prakriti, II 269s, 286, 290s.
prāna, II 291.
prapatti, II 302.
Prasastapada, II 286.
Pratimoksa, II 397, 421.
pratyekabuddha, II 387, 398, 409, 413, 428, 438.
pravritti-mārga, II 316.
preceptos, II 399.
predestinación, II 24 (Ju), 82 (Cr), 136, 183 (Isl).
predeterminación, II 466.
prelógico, II 616.
premio, I 303, 305 (Isr), 343 (Ir), 402s (Gr), 605 (Germ); II 454, 466 (Chin), cf. también retribución.
presagio(s), I 173-177, 183, 187 (Mes); II 478 (Chin)
textos de, I 187 (Mes).
presbítero, II 106.
presbyteroi, II 106.
presencias, I 611s, 615, 619s.
primavera, II 471 (Chin), 567 (PsE).
primicias, I 239s (Isr), 465s (R); II 38 (Ju), 524 (Jap), 544, 583 (PsE).
primitivo, II 533s, 537, 557, 616, 618.
priscilianistas, I 522, 526.
prithagjana, II 385.
Prithivi, II 252, 294.
procesión, I 474 (R), 507, 512 (H); II 159 (Isl), 353 (Ja).
Proclo, I 530.
Procopio, I 474, 574.
Procopio de Cesarea, I 628.

profano, II 522 (Jap), 621 (PsE).
profecía, I 178, 182 (Mes), 548 (Gn), 604s (Germ); II 386, 408, 432, 437s (Bu)
sello de, II 176 (Isl).
profesión de fe, cf. credo.
profeta(s); 215s, 219 (Sir), 238, 241s, 351, 265, 267, 270-274, 283-288, 291s, 294-302 (Isr), 346, 362 (Ir), 529, 541, 543ss (Gn), 654 (Me); II 13s, 16, 20ss, 41 (Ju), 60, 62ss, 67, 70, 105s (Cr), 132, 142, 146, 160, 162s, 168, 175s (Isl), 238, 243, 275 (Hi), 535, 580, 589, 612 (PsE)
falsos, I 242 (Isr)
sello de los, I 564 (Ma).
profético(s), II 61, 67, 83, 88, 90, 100, 112 (Cr), 146, 199 (Isl)
animales, I 345 (Ir)
carisma, II 44 (Ju)
condición, II 160, 170, 196 (Isl)
gremios, I 242, 265s, 270, 273, 276 (Isr).
profetismo, II 62, 67 (Cr), 557 (PsE)
pseudo, I 61, 110 (Eg).
profetisa, I 316 (Hit).
progreso, I 416, 421 (Gr); II 114 (Cr).
prójimo, II 100, 103, 111, 117, 119, 122 (Cr).
Prometeo, I 414, 416, 421ss, 436.
pro-padre, I 536, 538.
Proserpina, I 455s.
προσκύνησις, I 151, 435.
prosperidad, II 504.
prostitución, I 353 (Ir)
sagrada, I 151 (Mes), 240 (Sir), 510 (H).
prostituta, I 353 (Ir)
del templo, I 241s, 271 (Isr).
Protágoras, I 422s.
protestantismo, II 78ss, 84, 95s, 102, 494.
protodrávidas, II 246.
Proven, I 633, 636.
providencia, I 38, 43 (RP); II 28, 45 (Ju), 540 (PsE).
proyección, II 253.
pr.t, I 88.
Prudencio, I 505; II 94.
Prúnicos, I 536.
Pseudo-Clemente, I 519.
Pseudo-Dionisio, II 57.
pseudoepígrafos, II 17, 23, 30.
pšh', I 217.
psicoanálisis, II 618.
psíquicos, I 540.
psyche, I 426-431 (Gr), 539 (Gn).
Pta, I 59, 70, 76s, 80, 100s, 107, 114.
Ptahotep, I 98.
puente, II 186, 229.
Puente Chinvad, II 232.
Puente del Remunerador, I 337, 350, 356.
pūja, II 245, 265, 273, 298, 319.
Pūjārīs, II 353.
Purānas, II 264, 270s, 272s, 286, 291, 301
dasalaksana, II 271
pañcalaksana, II 271.
pureza, I 89 (Eg), 428 (Gr), 542, 553 (Gn); II 119 (Cr), 151 (Isl), 220, 222 (Zo), 348 (Ja)
de los niños, I 507
ritual, II 157 (Isl).
purgatorio, I 360 (Ir), 543 (Gn); II 47 (Ju), 118ss (Cr), 185, 188 (Isl).
purificación, I 82s (Eg), 320, 349 (Ir), 414 (Gr), 445, 458s, 469, 474 (R), 499, 501, 505 (H), 543, 552 (Gn), 561, 564, 567, 577, 581, 584 (Ma), 650 (Me), 665 (Pe); II 45 (Ju), 110, 112, 118s (Cr), 158, 182, 189 (Isl), 221, 224s, 228s (Zo), 322 (Hi), 348s, 352ss (Chin), 502s, 511, 522ss (Jap), 568, 578 (PsE).
purificadores, I 419.
puritanismo, II 79s.
Purilli, fiesta del, I 316.
Purusa, II 269s, 286, 290s, 321, 493.
purusārthas, II 316s.
Purvamimamsa, II 269, 287.
Pusan, II 255.
Pusyamitra Sunga, II 265.

Qadešt, I 60.
qāḏīs, II 164.
Qadiriya, II 144, 183, 194.
Qadmí (secta), II 217.
qādōš, I 241, 243.
qdš, I 200.
qdšm, I 215.
qibla, II 223.
qiyās, II 137.
qouqeanos, I 527.
Qouqous, I 527.
qubbach, I 229.
quenitas, I 225, 231ss.
querubín, I 247, 257.
Quetzalcóatl, I 646ss, 641, 654.
quietismo, II 45 (Ju), 81 (Cr), 195 (Isl), 376 (Bu).
Quirinalia, I 458.
Quirino, I 447ss, 464, 473, 477.
quiromancia, II 158 (Isl).
Quiryat-Yearim, I 236, 251.
Qumrán, I 529, 540, 553; II 24.
Qushairī, II 143.

Ra, I 58, 64, 67ss, 72, 79s, 83s, 85ss, 91, 96, 99s, 103s, 112.
ra śtaw, I 70.
rabino, II 10, 16s, 22s, 25, 134.
Rabi'a de Basra, II 143.
racionalismo, II 28, 36, 53 (Ju), 330, 333 (Hi), 453s, 460, 480 (Chin).
Radha, II 275.
Radhakrishnan, II 278ss, 289, 333.
Ragnarök, I 603, 605.
Rahab, I 248, 304.
Rahula, II 365s, 286, 393, 418.
rajanyas, II 322.
Rama, II 275, 289, 296s.
Raman, I 337.
Ramadán, II 154s, 174, 198.
Ramakrishna, Misión, II 279.
Ramanuja, II 276, 288s, 301s.
Ramananda, II 276.
Ramarajya-Parisad, II 277.
Rammān, I 203.
Ramera, I 359 (Ir).
Ramsés IV, I 86.
Rapithwin, II 233.
rapithwina, I 347.
Rašaf, I 247, cf. 205s.
Rashn, II 232.
Rašnu, I 336, 338, 360.
Rastriya-Svayansevaka-**Samgha, II 277.**
Ratnasambhava Buda, II 519.
ra'y, II 137.
rayi, II 291.
rayo, II 399, 406.
raza sin rey, I 540, 543.
razón, II 88, 109, 116 (Cr), 136, 168 (Isl), 286, 330s (Hi), 354 (Ja), 364 (Bu).
Rea, I 381, 487, 511.
realeza, I 250ss, 283 (Isr), 354 (Ir); II 135 (Isl)
  sagrada, I 215s (Sir); II 626.
recabitas, I 252, 267, 288.
reconciliación, II 61.
redención, I 533, 544ss, 553 (Gn), 561-564, 568, 577, 579, 583s (Ma), 645s, 648, 652 (Me); II 31, 41 (Ju), 60s, 104s, 111 (Cr), 181 (Isl), 354 (Ja), 482, 497 (Chin)
  reino de la, I 562 (Ma).
redentor, I 561s, 564, 576 (Ma); II 46, 48 (Ju), 489 (Chin)
  redimido, I 564, 571 (Ma).
reencarnación, I 428s (Gr); II 553, 566, 570, 587s, 597ss, 602s, 607 (PsE).
reforma, II 62, 66, 70, 72, 77-80, 82, 92, 94, 98s, 102, 107, 120s, 125 (Cr), 131, 191, 193ss (Isl), 274, 277-280, 289, 326 (Hi), 343 (Ja), 377, 441 (Bu), 463 (Chin), 624
  movimiento de, II 11, 32ss, 28, 48-52 (Ju), 218, 233 (Zo), 343 (Ja).
reformistas, II 233.
Regina coeli, I 474.
Regla de la Fe, I 68, 104.
reina, I 87s (Eg), 280 (Isr), 493 (H)
  del cielo, I 280 (Isr), 493 (H).
reino de Dios, II 41, 47s (Ju), 60ss, 64, 71, 89s, 99s, 107, 109, 112ss, 116ss, 121 (Cr), 210 (Zo).
Rekmere, I 97.
relámpago, II 223 (Zo), 593s, 561, 607 (PsE).
relatos bíblicos, II 133.
religio, I 435-439, 456, 475.
religión(es), II 453, 479 (Chin), 591, 615s, 619 (PsE), 625ss
  danzante, II 514
  de la danza del espíritu, II 576, 589
  del peyote, II 576, 589
  mistéricas, I 472; II 71
  oficial, I 56 (Eg), 662 (Pe); II 62, 66, 70ss, 79ss, 83 (Cr), 192 (Isl), 241 (Hi), 455, 461, 464, 468, 477s (Chin) 503, 514 (Jap)
  origen de la, II 559, 613s, 617s (PsE).
religiosidad, I 40-46 (RP), 81-99 (Eg), 145-166 (Mes), 211-218 (Sir), 344-357 (Ir), 400-419 (Gr), 495-513 (H), 549-552 (Gn), 563 (Ma), 596-603 (Germ), 663-666 (Pe); II 59, 90-107 (Cr), 151-179 (Isl), 346-354 (Ja), 384-416 (Bu), 469-475, 491s (Chin), 501, 522-527 (Jap), 541, 543-549, 578-584, 599-606 (PsE).
remuneración, II 315s, 320, 328s (Hi), 338, 348s, 352s (Ja), 484 (Chin), 550 (PsE).
renacimiento, II 309, 321 (Hi), 349, 353 (Ja), 363s, 381, 384, 402, 417, 419, 425, 429s, 434s, (Bu), 507, 520 (Jap), 550, 552, 570, 605 (PsE).
rephā'im, I 219.
Rešef, I 205s, cf. 247.
resignación, I 170 (Mes), 303 (Isr).
rēšit, I 240.
responsa, II 18 (Ju).
responsabilidad, II 35, 43 (Ju), 117, 119 (Cr), 131, 167, 183 (Isl), 211 (Zo), 316 (Hi).
Respu, I 60.
resto, I 284, 286.
resurrección, I 52, 58, 70, 78, 84, 91, 94, 99, 110ss, 115 (Eg), 206, 213, 218 (Sir), 224, 249, 258, 262, 271, 300, 306

(Isr), 353, 361s, 364 (Ir), 489, 495, 503, 508s, 515 (H), 639 (Esl), 651 (Me), 660 (Pe); II 22, 29, 41, 46s, 49 (Ju), 61, 64, 92, 95, 104s, 110, 120s (Cr), 132, 185, 189 (Isl), 228, 233 (Zo), 558, 571 (PsE)
«caldero de la», I 614 (Ce).
retiro, I 648s, 652 (Me); II 221, 228 (Zo).
retribución, I 112 (Eg), 224, 287 (Isr), 345 (Ir), 426s (Gr); II 65, 120 (Cr), 311 (Hi), 345 (Ja), 397 (Bu), 455, 466 (Chin), 539, 546, 588 (PsE), cf. también premio, castigo.
revelación, I 441 (R), 521, 523, 525s, 545, 547, 551 (Gn); II 28, 36s, 42 (Ju), 57s, 88, 93, 125 (Cr), 137, 143, 168ss, 174, 179, 193 (Isl), 242s (Hi), 514 (Jap), 622 (PsE).
revivalismo, II 624.
revolución, II 453, 464, 477, 482.
Revolución cultural, II 478.
rex sacrorum, I 449, 457, 470.
rey, I 16, 20, 53, 56, 58s, 67s, 72, 74, 80, 82, 84-91, 94ss, 99, 105, 113 (Eg), 121, 143, 148ss, 156, 168, 173, 180, 187 (Mes), 216s (Sir), 315ss (Hit), 347s, 352, 261 (Ir), 418s (Gr), 448ss, 472 (R), 591, 595ss, 599s (Germ), 621, 624 (Ce), 638 (Esl), 663 (Pe); II 20, 25 (Ju), 60ss, 64, 112 (Cr), 256, 271, 325 (Hi), 418 (Bu), 458ss, 467s (Chin)
arconte, I 418s (Gr)
arquetípico, I 665 (Me)
de la gloria, I 580s (Ma)
del honor, I 580 (Ma)
función del, I 267ss, 273, 276, 279s, 281ss, 295 (Isr)
sacerdote, I 653 (Me); II 377 (Bu)
sagrado, I 616, 620 (Ce)
salvador, I 22, 280
sustitutivo, I 150, 180, 187 (Mes), 214 (Sir).
Rhiannon, I 614.
Rifa'iya, II 144.
Rigveda-(Samhitā), II 238, 249, 251, 255s, 259, 281, 283s.
Rimmón, I 203.
Rimsin, I 158.
Rinzai (secta), II 504, 520.
risis, II 246.
Rita, I 332s; II 250, 252, 283.
rito(s), I 551s, 556 (Gn); II 38s, 61, 87 (Cr), 167 (Isl), 218ss (Zo), 269, 271 (Hi), 353 (Ja), 388ss (Bu), 458, 473 (Chin), 500, 516, 522ss (Jap), 587, 620 (PsE)
de incremento, II 600, 602ss
de transición, I 47 (RP); II 545, 579 (PsE)
orgiásticos, II 242, 273, 299 (Hi).
Ritos, Libro de los, II 454.
Ritsu (secta), II 505, 521.
ritual, II 26, 33, 41 (Ju), 64 (Cr), 211s, 256 (Hi), 338 (Ja), 389 (Bu), 375 (Chin), 502, 519, 564, 581ss.
ritualismo, II 249, 260s, 281 (Hi).
Rivayats persas, II 217.
rkb 'rtp, I 202.
Rnnt, I 109.
Robo de ganado de Cooley, I 614.
Roboam, I 264.
Rod, *rod*, I 629, 634.
Rod-Rozanicy, I 629s, 634.
rō'eh, I 242.
Rómulo, I 445, 447, 466.
rosario, II 157 (Isl), 353 (Ja).
Rozanizy, I 629, 632, 634.
rp'm, I 219.
rūaḥ, I 217.
Rudra, I 326; II 246, 255, 285s.
Rugievit, I 635s, 638.
rūḥ, I 218.
ruḥ al-quds, II 168, 180.
Ruha, I 567.
rusalhi, I 630.
Rutilio Namaciano, I 473.
ruvanagan, I 563.
Rwtj, I 91.
Ryobu-Shinto, II 512.

Sa'adyah Gaon, II 12.
sábado, I 241, 293, 298, 301 (Isr); II 22, 26, 38ss, 50 (Ju), 95 (Cr), 152 (Isl).
sabaka, I 77, 100.
Sabaoth, I 535, 546 (Gn).
Sabazio, I 391.
šabbat, I 241.
Sabbatai Sevi, II 31.
sabianos, II 134.
sabiduría, I 530, 536, 540, 544 (Gn), 582 (Ma); II 22 (Ju), 179 (Isl), 503 (Jap)
divina, I 363 (Ir).
sabio(s), I 650; II 16, 25s (Ju).
šābū'ōt, I 240.
sacerdocio, I 150, 173, 179, 187 (Mes), 231s, 237s, 257, 264 (Isr), 470s (R), 509 (H); II 16, 25, 49 (Ju), 98 (Cr), 219ss, 224, 231, 234 (Zo), 385, 389s (Bu), 456 (Chin), 567, 583s (PsE)
iniciación al, II 220s (Zo)
sumo, II 106 (Cr).
sacerdote(s), I 88s (Eg), 150s, 173, 179, 187 (Mes), 215 (Sir), 233, 239ss, 251, 274s, 291, 293 (Isr), 349s (Ir), 417ss

(Gr), 484, 486, 490, 493, 498, 505ss (H), 573 (Ma), 599ss (Germ), 618 (Ce), 636ss (Esl), 650s (Me), 661, 664s (Pe); II 15s, 22, 25, 42 (Ju), 64, 94, 98, 102, 106s (Cr), 212-228 *passim*, 231, 233s (Zo), 250, 254, 256, 258s, 261, 281s, 320, 322 (Hi), 491, 494 (Chin), 505s, 522s (Jap), 535, 542s, 545, 581s, 599, 612 (PsE)
(flamen), I 443, 448, 450, 466, 470, 477 (R)
(galli), I 453 (R), 503, 510 (H)
(luperci), I 444 (R)
(pontífice), I 440s, 450, 469, 470, 473 (R)
rey, I 251s (Isr), 448 (R)
(sacerdos), I 448 (R)
sumo, I 248, 252, 256, 258, 264, 306 (Isr).
Sacra Romana, I 454s, 459.
Sacramentario Leoniano, I 475.
sacramento, sacramental, I 40, 438s (RP), 93 (Eg), 349s (Ir), 474s (R), 499 (H), 543, 546, 548, 551 (Gn), 567, 577 (Ma), 599 (Germ), 649s (Me); II 45 (Ju), 61, 64, 91ss, 98, 102, 105ss, 112, 117 (Cr), 151 (Isl), 239, 318ss, 321 (Hi), 352s (Ja), 389 (Bu), 545 (PsE).
sacrificio, I 40, 43 (RP), 93 (Eg), 151s, 155 (Mes), 211ss, 215, 219, 221 (Sir), 223s, 227, 238ss, 243, 256s, 271, 286, 288, 300ss (Isr), 327, 336, 347s, 353, 358s (Ir), 404, 411, 413ss, 417s, 424s (Gr), 455ss, 458-470, 475, 484 (R), 498ss, 505 (H), 595, 598s (Germ), 612ss, 617s (Ce), 628, 630, 637s (Esl), 649 (Me), 664 (Pe); II 22, 49 (Ju), 59 (Cr), 158s (Isl), 219, 227 (Zo), 258ss, 266s, 282, 318, 320, 322s, 327ss (Hi), 338 (Ja), 456, 466, 469ss, 472, 479, 491 (Chin), 535, 539s, 543ss, 552, 565ss, 583, 605 (PsE), cf. también ofrenda
cosmogónico, I 359, 262 (Ir)
humano, I 152 (Mes), 212s (Sir), 240, 288, 300 (Isr), 466 (R), 598, 601, 604 (Germ), 613s, 618, 624 (Ce), 638 (Esl), 646, 649 (Me), 664 (Pe); II 544, 583 (PsE).
sacrificium intellectus, II 116.
sacrilegio, II 593, 606.
ṣadaqāt, II 154.
Saddharma Pundarika, II 506.
sādhakas, II 273.
Sa'diś, II 166.
Sadoq, I 251ss.
saduceos, II 25.
sae-no-kami, II 517.
safawidas, II 140, 190, 213.
Safo, I 374.
Ṣafōn, I 247, 259.
sagdid, I 350.
sagrado(s)
acciones, I 91-94 (Eg)
ámbito, II 522 (Jap), 599, 621 (PsE)
banquete, I 498s, 508, 526s (H), 638 (Esl), 650 (Me)
drama, I 499, 507s (H)
lugares, I 550s, 613, 619
matrimonio, cf. matrimonio, *hieros gamos*
objetos, I 89ss (Eg), 549s (Gn)
personas, I 84-89 (Eg).
šahan šah, I 352.
Šahar, I 207, 214.
Šaḥar, I 247.
Śahbuhragán, I 565s.
sahurum, I 146.
Šā'ilu, I 173.
saivismo, II 272, 275, 294, 302, 304, 368, 370s.
šajt, I 109.
Sakta, II 273.
sakti, II 291, 293, 294s.
Sakyamuni, II 387.
sal, II 227 (Zo).
Saladino, II 139.
salafiya, II 193.
salām, II 130.
ṣalāt, II 151s, 154.
Šālēm, I 247.
salii, I 466.
Salim, I 207, 214.
Salmanasar I, I 138.
salmos, I 278ss, 283, 301, 303 (Isr), 565 (Ma); II 41 (Ju), 90, 92 (Cr), 170 (Isl)
de entronización, I 281 (Isr)
de lamentación, I 281s, 295 (Isr)
de Tomás, I 521, 528 (Gn), 567 (Ma).
šālōm, I 239, 247.
Salomé, I 540.
Salomón, I 253ss, 263ss, 270, 304, 555; II 157s, 175
Odas de, I 538 (Gn)
Testamento de, I 550 (Gn).
Salterio, II 94.
Salustio, I 514.
salvación, I 170 (Mes), 230, 274, 284, 291 (Isr), 426s, 428ss (Gr), 467, 469, 473 (R), 492 (H), 522, 535-547 *passim*, 553 (Gn), 579 (Ma), 604 (Germ), 625 (Ce), 640 (Esl); II 12, 20, 26, 45, 48, 50 (Ju), 60ss, 65, 71, 76, 88-100 *passim*, 104s, 111, 115, 117, 119, 121 (Cr),

232 (Zo), 241, 261s, 293, 302s (Hi), 337, 339, 348s (Ja), 507, 510, 520s (Jap), 552s, 559, 588 (PsE)
camino de, II 112-116 (Cr), 181ss (Isl), 384, 420 - 433, 445 (Bu), cf. también *nirvāna*
de Israel, I 363
instrumentos de, II 98 (Cr)
método de, II 130 (Isl).
salvador, I 224, 284, 294, 306 (Isr), 341, 354, 361ss, 366 (Ir), 523, 531s, 538, 540, 544ss, 552 (Gn), 567 (Ma); II 57, 88 (Cr), 265 (Hi), 457 (Chin), 503 (Jap), 565 (PsE).
samādhi, II 380, 384, 391, 415, 418, 422-436 *passim*.
Samael, I 537, 539, 546.
samaritanos, I 298s, 524, 553; II 24
liturgia de los, I 277, 281.
Šamaš, I 134ss, 138, 142, 151, 157, 164, 168, 173, 176s, 180.
Sāmaveda (-Samhitā), II 249, 258s.
Sambhoga-kāya, II 364, 383s, 420, 429.
samgha, I 12, 363, 385, 389, 391, 394, 399, 424, 442.
Samhita(s), II 249, 251, 258, 273.
Samkara, II 276, 287, 313, 319, 372.
Samkhya, II 272s, 286, 291
sesvara, II 286.
Sammatiya, II 367.
sammitsu, II 506.
samnyāsa, II 242, 265, 316, 317, 320, 328.
Samprati, II 341.
sampseanos, I 524, 527.
samsāra, II 239, 241, 269, 301s, 310, 337, 347, 363, 382, 386, 412, 437.
Šamšiadad I, I 138.
samskāra(s), II 309, 312, 320, 353, 433.
Samuel, I 242s, 250, 273.
San Ch'ing, II 489, 492.
Sanballat, I 298s.
sanedrín, II 23, 26.
sangre, I 406, 415, 426 (Gr), 458, 460 (R), 498, 500, 504s (H), 552 (Gn), 649 (Me); II 39 (Ju), 231 (Zo), 246 (Hi), 502, 518, 524 (Jap), 544, 566, 580, 596, 602, 605 (PsE)
efusión de, II 596, 600 (PsE)
ofrenda de, I 599 (Germ)
pacto de, I 601 (Germ)
precio de la, I 407 (Gr), 601 (Germ); II 164 (Isl)
sacrificio de, I 327, 347 (Ir).
sangu, I 150.
sannyāsin, II 239.
Sanron (escuela), II 505.
sans rgyas, II 378.
sánscrito, II 274s (Hi), 373, 376s, 447 (Bu), 506 (Jap).
Sansón, I 242.
Santaraksita, II 376.
santidad, I 243.
Santideva, II 398, 430.
santo, cf. sagrado.
Santo de los Santos, I 255, 257.
santos, I 319 (Ir), 474 (R), 577 (Ma), 605 (Germ), 625 (Ce), 629, 635 (Esl); II 76, 96s (Cr), 159ss, 188, 191 (Hi), 293 (Hi), 386, 393, 425, 428, 439 (Bu)
tumbas de los, II 158, 161 (Isl).
santuario(s), I 81-84, 93 (Eg), 236ss, 240s, 243, 251, 254, 264, 268, 277, 298, 301 (Isr), 486, 499, 501ss, 505s, 511s (H), 598, 601 (Germ); II 90, 116 (Cr), 131, 133, 153, 156, 161 (Isl), 223 (Zo), 351 (Ja), 448, 473 (Chin), 502, 504, 513, 516, 524 (Jap), 335, 543, 612 (PsE)
culto de los, II 390s (Bu).
Sanusiya, II 144, 194
(catecismo), II 147.
Saošyant, I 338, 361, 363.
Sápor I, I 324s, 342, 344, 347, 351, 565, 569s.
Sápor II, I 324s, 344, 346.
Sápor III, I 344.
Šapš, I 210, 215.
Šara, I 137, 164.
Sara, I 280.
Sarasvati, I 328, 335.
Sargón I, I 24, 173, 183.
Sargón II, I 321; II 24.
Sariputra, II 365, 393, 403.
Sarosh, II 219, 226, 230, 232.
Sarpanitum, I 139, 143, 149.
Sarraj, II 143.
šarratum, I 280.
Šarruma, I 314, 316.
Šarva, I 326, 339; II 246.
Sarva-asti-vada, II 410.
Sarvastivadin, II 367, 382s, 427.
sat, II 306s.
Satán, I 304s (Isr), 363 (Ir); II 156, 160, 174, 176, 181s (Isl).
Satanás, I 546, 555 (Gn), cf. Satán.
Sataran, I 143.
Satornil, I 524, 527, 529, 533.
satornilianos, I 519.
Saturno, I 204, 342, 498, 502.
Saúl, I 250s, 278.
śaum, II 154.
Saurva, I 326, 339.
Sautranstika, II 410, 412, 445.
Savitri, II 255.
Saxo Grammaticus, I 602, 628, 634, 639.

Sāyujyatā, II 314.
sayyid, II 159, 161.
śd, fiesta del, I 82, 88, 96s.
ṣdq, I 217.
ṣe'ār, I 284.
Sebettu, I 132.
secreto, II 596, 604 (PsE).
Secretos, Tres, II 506.
sectas (sectarismo), II 25, 32 (Ju), 63, 67, 76, 85, 90, 107, 126 (Cr), 176(Isl),270, 272ss, 288, 294s (Hi), 367, 374, 377, 383, 398, 406, 408, 422, 427, 430, 444 (Bu), 488, 495 (Chin) 499, 504-521 *passim* (Jap), 611s (PsE)
sionistas, II 513.
secularización, I 128s, 135 (Mes); II 10s, 48, 51 (Ju), 112 (Cr), 130, 192, 195, 198 (Isl), 233s (Zo), 322, 325, 335 (Hi).
ṣedāqāh, I 274.
Ṣedeq, I 247, 251.
Sedna, II 563, 570, 577.
sedre-pushun, II 220.
šēdu, I 123.
še'ērīt Yiśrā'ēl, I 286.
sefiroth, II 37.
Séfora, I 232.
seguros sociales, II 198 (Isl).
še'irim, I 227.
Sekmet, I 59, 63, 76, 80.
šelāmîn, I 212.
šelem, I 239.
Selene, I 341, 386, 493, 511.
Seleuco, I 509.
sello, I 551 (Gn), 579 (Ma)
de los profetas, I 564 (Ma); II 176 (Isl).
Sem, I 535, 541
Paráfrasis de, I 535.
Šemá, II 41.
Smíramis, I 209.
Senaquerib, I 125, 138, 288.
Sendero Medio, II 363, 411, 505
noble, II 424, 426.
Señor de grandeza, I 566.
Šeol, I 282.
Septimontium, I 444.
ser supremo, II 596, 619.
Serapis, I 485, 486ss, 493, 495, 506, 509, 512.
seres infernales, II 404, 417, 419, 435 (Bu).
serpiente, I 257 (Isr); II 405, 419 (Bu), 526, 527 (Jap), 541, 547, 551, 553, 583, 594, 602 (PsE)
culto de la, I 257 (Isr), 550, 552 (Gn); II 245 (Hi)
del mundo, I 603 (Germ)
emplumada, I 652ss (Me).
Šeruja, I 139.
Servio, I 438, 440, 444, 447s, 460.
Sesat, I 80s.
Šešbasar, I 296s.
Sesostris I, I 96.
Sesostris III, I 95.
Set (celeste o Grande), I 520, 523, 536, 539, 541, 544ss, 547, 550 (Gn), 568 (Ma)
(dios), I 55, 58ss, 70s, 73, 75, 92, 96s, 496, 508
(hijo de Adán), I 520, 539, 543s, 553 (Gn).
Setenta, II 23.
Seti I, I 74.
setianos, I 525-528, 532s, 535, 538, 550 (Gn).
sexo, sexual, I 174 (Mes); II 70 (Cr), 299 (Hi), 483s (Chin), 586, 604s (PsE)
deseo, I 582 (Ma)
libertinaje, I 157 (Mes)
simbolismo, II 403 (Bu)
trato, II 45 (Ju), 155s, 165 (Isl)
ilegítimo, II 426 (Bu).
Shah Abbas, II 213, 215.
Shah Walinllah, II 191s.
shahāda, II 145, 151s, 159, 163, 168, 179, 182, 185 (Isl).
shahanshahis, II 217.
shahīd, II 157.
Shahrastaní, I 583.
Shaitan, II 571 (PsE).
Shango, II 541, 543.
Shang-ti, II 461, 466.
Shari'a, II 137s, 142, 163, 165, 167, 182s, 190.
shaykh, II 144, 182, 190.
Sheng Jen, II 475.
Shia, II 135, 139-142, 173, 186, 188, 203s.
Shih Chi, II 456, 484.
Shih Ching, II 457, 460, 465.
shimbutsu-bunri, II 513.
shinbutdu-konkō, II 513.
shimenawa, II 522.
Shin (secta), II 442, 507s, 520.
Shingon (secta), II 506s, 519.
Shinran, II 508.
shintai, II 516.
Shinto, II 499, 511, 528
estatal, II 528.
shintoísmo, II 456 (Chin), 502, 512s, 516, 522, 524, 529 (Jap).
shik, II 146, 149, 196.
Shitil, I 541, 569.
śhm, I 62.
Shneour Zalman, II 19.
Shogun, II 512.
Shotoku, II 503.
Shu Ching, II 457, 460, 465.

Shum, I 541.
Shun, II 457, 459, 461, 470, 476, 477.
Sia, I 67, 114.
Sibila, I 440.
Siddhānta, II 342.
Siddhārtha, II 365, 393.
Siddhas, II 345, 352.
siervo, II 152, 177, 181 (Isl)
de Dios, I 294 (Isr); II 57s, 115, 117 (Cr)
doliente, I 224, 281s, 294s (Isr); II 42 (Ju)
expulsión del, I 446 (R)
flagelación ritual del, I 446 (R).
Sigurd, I 599.
siḫr, II 157.
Sikh, II 192, 239.
śila, II 152.
silencio, I 446, 459 (R), 536 (Gn).
Silo, I 236, 239ss, 250.
simbolismo fálico, II 516 (Jap), 551, 586, 602 (PsE)
sexual, II 392
solar, II 402.
símbolos rúnicos, I 595, 597
tántricos, II 392.
Simmas, I 511.
Šimnu, II 571.
Simón Mago, I 519s, 524, 528, **533, 535,** 541, 548.
simonianos, I 527.
Simónides, I 374, 424.
šimtu, I 173.
šimtum, I 122.
Sin, I 130, 134, 136, 160, 168.
sinagoga, I 224, 293, 301; II 22s, 41, 67, 71, 90, 92, 95, 106.
Sinaí, I 229s, 236, 247, 272, 274.
sincretismo, I 125, 128, 130, 137 (Mes), 199, 204, 219 (Sir), 243, 253s, 258, 260, 263s, 276, 288s, 293, 296, 300 (Isr), 443, 453, 461, 478 (R), 484, 494 (H), 556 (Gn), 565, 568 (Ma); II 14, 24 (Ju), 67 (Cr), 215 (Zo), 267 (Hi), 479 (Chin), 499 (Jap), 576, 589, 612 (PsE), 624.
Sión, I 247, 256, 279, 286, 296s
Reino de, II 79.
sionismo, II 11, 19, 30, 34, 36, 48ss.
Siquem, I 231, 235ss, 263s, 274, 277, 298.
siqurat, I 256, cf. también zigurrat.
sirah, I 27, 29s.
Sirio, I 151.
Sirona, I 615.
sisnadevas, II 246.
Sitalá, II 295.
Šiušummi, I 313.
Siva, I 341; II 244ss, 264, 272, 275, 255, 280, 294s
proto-, II 245s, 286, 294
trimukha, II 244, 255.
skhandha, II 418.
šlin, I 212.
šrp, I 212.
š'ly, I 240.
Smriti(s), *Smārta*, II 268, 274.
Snorri Sturluson, I 602.
sobrenatural, I 660s (Pe); II 619 (PsE).
socialismo, II 197, 332, 334.
Sociedad Teosófica de Colombo, II 440.
Sócrates, I 380, 384, 391, 396, 411, 417.
sofistas, I 375.
Sófocles, I 375, 395, 409.
Sofonías, I 287s.
Sohravardi, I 367.
Soka Gakkai, II 510, 514.
Sokaris, I 95, 111.
Sokaris-Duat, I 69s.
sokushin-jōbutsu, II 506, 519.
sol, I 134s (Mes), 203s, 206 (Sir), 336s, 341, 347, 358, 360s, 364, 367 (Ir), 386, 399 (Gr), 446, 456 (R), 498, 500s, 513 (H), 581, 583 (Ma), 592, 606 (Germ), 661s (Ps); II 222 (Zo), 282 (Hi), 468, 485, 492 (Chin), 582, 602 (PsE)
danza del, II 576, 582, 589 (PsE)
dios, I 52-64 *passim*, 65-69, 79, 82ss, 86, 91, 94, 100, 104, 110 (Eg), 201, 203-206 (Sir), 486, 490s, 493s, 498ss, 508, 512s (H), 643 (Esl), 654 (Me), 664 (Pe); II 255, 272 (Hi), 535, 541, 547s, 557, 561, 564s, 567, 577-594 *passim* (PsE)
diosa, I 206, 210, 215 (Sir), 314 (Hit); II 500, 502, 512, 517, 525ss
invicto, II 96 (Cr)
Quinto, I 647, 651, 655 (Me).
solarización, II 255.
Solbon, II 562.
Soles, Cuatro, I 646 (Me).
Solón, I 374, 403.
solsticio, I 663 (Pe); II 583 (PsE)
de invierno, I 446 (R), 599 (Germ); II 469 (Chin)
de verano, I 605 (Germ); II 470 (Chin), 582 (PsE).
Soma, I 327, 329; II 250, 254
ritos del, II 258
sacrificio del, II 249, 259.
Somadeva, II 352.
sombra, I 102s (Eg), 362 (Ir); II 551, 569 (PsE).
Sophia, I 537s, 541, 544, 583
arrepentimiento de, I 538, 543.

Sophia de Jesús, I 520, 523, 532, 547.
σωτήρ, I 493.
Soto (escuela), II 509
  secta, II 504.
sparagmos, I 214.
Spendarmad, II 219, 228.
Spenta Mainyu, I 320, **332ss**, 337s, 363.
Spiritus Vivens, I 575s, **580ss**.
spolia, I 448, 466.
šqrb, I 240.
śraddhā, II 334.
śramana, II 384.
Sraoša, I 332, 338s, 348, **360**.
Śrauta-Sūtras, II 258, 263.
śrāvaka, II 385s, 398, 409, **428**, **438**.
Srutadevata, II 343.
Śruti, II 268.
Ssu Shu, II 462, 465.
ś.t, I 72.
stationes, II 94.
Stauros, I 531, 537.
sthavira, II 366s, 396ss.
Sthiramati, II 370, 425, 428.
Stribog, I 632s.
stūpa, II 353, 366, 368, 390ss.
Šu, I 59, 63, 65, 68, 103.
subincisión, II 600.
sublevación, II 459s.
sucesión apostólica, II 63, 106
  rabínica, II 16.
sudra, II 320, 322s.
sudre-sedre, II 220.
sueño, I 174, 176, 178, 187 (Mes), 215 (Sir), 316 (Hit), 345 (Ir), 382, 405s, 422 (Gr), 486, 491s, 504, 508s (H); II 168 (Isl), 306s (Hi), 382, 438 (Bu), 469 (Chin), 569, 578, 595, 598, 618 (PsE)
  tiempo del, II 595 (PsE).
Suetonio, I 439.
ṣūf, II 143.
sufismo, II 29, 45, 143, 148ss, 153, 173, 181, 189, 204ss.
sufrimientos de Israel, II 44, 46 (Ju).
Suhrawazdí Maqtul, II 144.
suicidio, I 640 (Esl); II 348s (Ja), 400 (Bu).
sujūd, II 152.
sukkāh, I 240, 270.
sukhāvatī, II 435.
Sukkōt, I 241, 269.
Sulgi, I 146.
Šulpa'e, I 141, 187.
Sultán, II 138.
Sumati, I 332.
śumma izbu, I 176.
Sun Yat-sen, II 464, 477.
Sung (filosofía), II 462s.
Sunna (ejemplo) del Profeta, II 130s, 137, 141, 194, 201.
sunnitas, II 137ss, 140s, 142, 189.
suovetaurilia, I 500.
supernaturalismo, II 85, 116 (Cr), 130 (Isl).
superstición, I 407s (Gr), 435 (R); II 32 (Ju), 462 (Chin), 535, 537, 616 (PsE).
Supiluliuma, I 323.
Šurpu (colección), I 155, 187.
Surya, II 294.
Susanoo, II 502, 517, 526s.
Sutech, I 60.
Sūtra(s), II 377, 403, 408s, 416, 503
  amidistas, II 520
  colección de los, II 366
  cesto del, II 408
  del Loto, II 400, 403, 407, 439, 444, 504, 506, 509, 521.
sutta, II 374.
Suzani, I 573.
svadharma, II 267, 313.
Svantevit, I 634s, 638s.
svarga, II 242.
Svarog, I 629, 635s.
Svarozic, I 633, 635.
svástica, I 606; II 353.
Svetámbaras, II 341ss, 352, **358s**.
syādvāda, II 355.

Ta Hsüch, II 463, 466.
ṭabbūr, I 256.
Tabernáculo de Yahvé, I 229.
Tabernáculos, fiesta de los, I 214, 240s, 254, 267-270, 277, 302; II 39.
tablas de la Ley, I 254.
tablillas votivas, I 511 (H), 615 (Ce); II 353 (Ja).
tabú, I 474 (R), 611, 615, 620 (Ce); II 534, 546, 551, 615 (PsE).
Tácito, I 488, 598, 600, 619.
tafsīr, I 27, 29s; II 173.
Tages, I 411.
ṭahāra, II 151.
T'ai Chi, II 463.
Taishô Issaokyô, II 374.
Takamagahara, II 501.
takbīr, II 151.
takusenmatusuri, II 516, 523.
Tales de Mileto, I 183.
talismán, II 490 (Chin), 579 (PsE).
Talmud, II 16s, 27.
Talmud Torá, II 26.
Tammuz, I 130, 140, 144s, 182s, 205, 282, 366.
Tanit, cf. Tinnit.

Tanjur, II 377, 399, 448.
tanhaím, II 17.
Tannin, I 304.
Tantra(s), II 272s, 369, 376, 392, 399s.
tántrico(s)
budismo, II 406
código, II 399
textos, II 416.
tantrismo, II 273, 298 (Hi), 353 (Ja), 371s, 377, 388s, 391s, 399, 422, 429s, 438 (Bu), 507 (Jap).
tanzīh, II 146.
Tao, II 455, 458, 462, 474s, 482, 488s, 495
absconditus, II 489
revelatus, II 489
Shih, II 491
Teh Ching, II 484s, 488, 491, 496
Tsang, II 488.
taoísmo, II 373, 453, 455s, 459-464, 468, 471, 476, 480, 496.
tapas, II 349.
taqiya, II 141.
taqlīd, II 199.
Taranatha, II 444.
Taranis, I 612s.
tarāwīh (oración), II 155.
tariki (escuelas), II 507.
Taromaiti, I 339.
Tártaro, I 381s.
tarvos trigaranus, I 614.
tašan, I 333.
tashbīh, II 146s.
tatari, II 502.
Tatenen, I 76.
Tathagata(s), II 378s, 391, 397, 399, 406, 408s, 413, 420, 430, 432, 438.
ta'tīl, II 147.
Tauḥid, II 149.
taumaturgo(s), I 548; II 160.
taurobolium, I 490, 502, 505.
tayyamum, II 151.
Ta'ziya, I 183.
Tefnet, I 59, 65, 68, 80, 88, 103.
Teglatfalasar I, I 156.
Teglatfalasar III, I 321.
tehōm, I 181, 203 (Sir), 248, 304 (Isr).
Telepinu, mito de, I 316.
Temis, I 381, 383, 386.
temor, II 454 (Chin), 536 (PsE).
templo, I 145ss (Mes), 211, 214ss, 218 (Sir), 223s, 235-238, 241, 252, 254-258, 264, 283, 286, 291, 294, 296ss, 300s (Isr), 315 (Hit), 418 (Gr), 437s, 440, 443, 446, 448, 450s, 458, 473 (R), 475ss, 489, 492, 506, 510ss (H), 549 (Gn), 596 (Germ), 609 (Ce), 627s, 633s, 637, 642 (Esl), 660, 662 (Pe); II 22, 25, 28, 35, 49 (Ju), 90, 107 (Cr), 247, 272, 298s (Hi), 344s, 352, 358 (Ja), 374, 401, 440s, 443 (Bu), 462ss, 471s, 478s, 491, 495 (Chin), 504ss, 509, 511, 513, 520 (Jap), 542ss (PsE), cf. también santuario
del fuego, II 217, 219-223, 226, 234 (Zo).
Tendai (secta), II 505s, 519s.
Tendates, I 612ss.
Tengri, II 563, 566.
Tenri Kyo, II 611.
teocracia, II 59s, 79 (Cr), 197 (Isl), 241 (Hi).
Teócrito, I 409.
teodicea, I 170s, 187 (Mes); II 28, 45 (Ju).
Teodoreto de Ciro, I 573.
Teodoro Abu Qurra, I 570.
Teodosio, I 473, 572; II 70.
Teodoto, I 520, 525.
Teofrasto, I 398.
Teognis, I 374, 396, 398, 403.
teogonía, I 128, 161, 183 (Mes), 380s, 385 (Gr).
teología, II 17s (Ju), 74s, 79, 84, 115s, 121 (Cr), 130s, 134, 136, 138s, 141, 146s, 175, 188, 194, 205 (Isl), 211, 229 (Zo), 237, 281, 283, 288, 302, 304, 334 (Hi), cf. también doctrina
dialéctica, II 115 (Cr)
filosófica, II 27-30, 36 (Ju)
negativa, II 36 (Ju).
teomaquia, I 125.
Teopempto, I 543s.
teoría naturalística, I 476 (R).
teosofía, II 30s, 37 (Ju), 144 (Isl), 233 (Zo), 624.
Teotihuacán, I 646, 651, 655.
t'rāfīm, I 225.
terapeutas, I 553.
teriomorfismo, II 568.
Tertius Legatus, I 341, 575, 581s.
Tertuliano, I 499, 519, 582; II 69, 94.
Tesmoforias, I 410.
Tesoro de la Vida (Thesaurus), I 565.
Tesoros, los Tres, II 503, 526 (Jap).
Testigos de Jehová, II 121.
Tešub, I 314.
Teti, I 58.
tetrapyles, I 349.
teurgia, I 548, 556 (Gn); II 31 (Ju).
Tezcatlipoca, I 647.
Tha'labi, II 175.
thera, II 366, 386.
Theravada, II 427.
Theravadin (escuela), II 367.

Thich Nhat Hanh, II 441.
Thietmar de Merseburgo, Crónica de, I 6[illegible]
633, 636, 639.
Thon-mi, II 376.
Thor, I 593s, 597s, 602n, 634.
Thorgerd, I 595.
Thunor, I 593.
Ti, II 463.
Tiamat, I 124, 128, 134, 161
Tiberio, I 490; II 105.
Tibil, I 567.
tiempo, I 522 (Gn); II 88 (C[illegible]
dios del, I 502 (H).
T'ien, II 454, 466.
T'ien Shih, II 491, 495.
T'ien T'ai (escuela), II 505.
T'ien Ti, II 466.
tienda, I 269
de la asamblea, I 228n, 231, 233
T'ien-hsia, II 459, 466.
tierra, I 331, 334 (Ir), 611 (Ce); II 455, 457, 464, 467s, 470 (Chin), 515, 541n8, 549, 560, 583, 577 (PsE)
dios de la, II 470 (Chin)
diosa-, I 663 (Pe); II 505 (PsE)
diosa de la, II 467 (Chin)
madre de la, II 563 (PsE)
pura, II 507 (Jap)
somormujo de la, II 576n, 586 (PsE).
Tifón, I 496, 508.
tijaniya, II 144, 194.
time (τιμή), I 404s, 411n, 415, [illegible]
Timeo, I 365 (Isr); II 88 (Cr)
Timur, II 140.
tinieblas, I 541 (Gn), 561n, 580n (Ma); II 472 (Chin)
preexistencia de las, I 543 (Gn)
reino de las, I 574n, 580 (Ma).
Tinnit, I 204, 210.
Tir, II 219, 228.
Tira, I 337.
Tiridates I, I 490.
Tirmidhí, II 170, 177.
Tirthamkaras, II 339, 342, 348, 352s, 357.
Tirumular, II 273.
Tištrya, I 337ss.
titán(es), I 381, 423; II 404.
Tito, II 25.
Tito de Bostra, I 572, 574 (Ma).
Tívar, I 595.
Tiwaz, I 593s, 596.
tjurunga, II 594.
Tláloc, I 651.
tnatantja (poste), II 595.
tō'ēbāh, I 282.
tōdāh, I 239.
Togrilbeg, II 138.
Tokoyo, II 501.
tolerancia, I 123, 125 (Mes); II 59s, 69, 79s, 82s (Cr), 134, 141 (Isl), 240s, 272, 274, 333 (Hi), 341 (Ja), 463 (Chin), 510, 514s (Jap).
Tolomeo I, I 487s, 506.
Tolomeo III, I 506.
Tollan, I 651, 654s.
Tomás, Evangelio de, I 520, 532 (Gn).
Tomás de Aquino, santo, II 75.
tonsura, I 265 (Isr); II 320 (Hi), 389 (Bu).
torá (tōrōt), I 20, 231, 233, 241, 274s; II 12, 15, 25s, 29, 40, 49, 170, cf. también Ley.
toro, I 243, 264, 271 (Isr), 314 (Hit), 336, 347s, 350, 359, 362 (Ir), 495, 499s, 504s, 511, 513 (H), 614 (Ce); II 225s, 228 (Zo); 244 (Hi)
Apis, I 496, 506
del agua, II 560 (PsE)
sacrificio del, I 498ss, 503 (H).
tortura, I 645.
Tosar, I 325.
Tot, I 63, 66, 70, 72s, 74s, 77, 80s, 96, 112, 114s.
ṭōṭāfōt, I 277.
totem, totémico, II 591ss, 594, 596s, 601s, 606, 615, 617 (PsE).
totetismo, I 103, 117 (Eg), 220 (Sir), 555 (Pe); II 534s, 559, 577, 608, 613, 617s (PsE), 625.
tradición, I 470, 472 (R); II 16 (Ju), 107 (Cr), 137, 141, 188, 203 (Isl), 216, 218 (Zo), 530 (Jap), 533 (PsE)
apostólica, II 107 (Cr)
fijación por escrito de la, I 274-279 (Isr), 565
oral, I 274-279 (Isr), 374 (Gr); II 15 (Ju), 533, 593 (PsE).
tradicionalismo, II 136s (Isl).
tragedias, I 389 (Gr).
Trajano, I 629.
transitus dei, I 498, 500s.
transmigración, II 418s
del alma, I 542 (Gn); II 309ss, 329 (Hi).
transustanciación, II 93, 98.
trascendencia, II 19, 35, 42 (Ju), 57 (Cr), 146, 150 (Isl), 219 (Zo), 287, 290, 296, 302 (Hi), 546, 549 (PsE).
trasgos, I 592.
Trebacio, I 460s.
Trento, concilio de, II 80.
Tres Joyas, II 363, 389, 406.
Tres Madres, las, II 406 (Bu).
tríada, I 340 (Ir), 445-451, 477 (R), 485, 512s (H), 593 (Germ), 612 (Ce); II 276

(Hi), 489 (Chin)
de Menfis, I 59 (Eg)
de Tebas, I 59 (Eg)
hierapolitana, I 212 (Sir).
tribalismo, II 133.
Triglav, I 633, 635, 637ss.
Trinidad, II 58, 90, 92, 96, 117 (Cr), 145, 176 (Isl).
tripitaka, II 366, 488
Taisho, II 528.
trisīrsa Mahesamurti, II 244.
trividham brahma, II 285.
Trofonio, I 395.
trono, I 313 (Hit)
divino, I 535s, 539 (Gn); II 30 (Ju), 185 (Isl).
trueno, I 612 (Ce), 629, 632 (Esl), 663 (Pe); II 539, 561 (PsE)
dios del, I 593s, 604, 632 (Germ).
Tsou Yen, II 455, 483.
Tsui'goab, II 539.
Tsukiyomi no Mikoto, II 517.
Tuatha Dé Danann, I 622.
Tucídides, I 375.
Tudhaliyas IV, I 316.
Tueris, I 61.
tumba(s), I 94, 110s, 115 (Eg), 438 (R); II 169, 185, 191 (Isl), 515 (Jap)
de los mártires, II 97 (Cr)
depósitos de las, I 609, 624 (Ce).
túmulo, I 595ss, 605 (Germ), 661 (Pe).
Tusita (cielo), II 402, 438, 444.
Tutmosis I, I 85.
Tutmosis III, I 96s.
Tvastar, I 333.
Tyche, I 495, 493s.
Tyr, I 477 (R), 594, 497 (Germ).
uenerari, I 440, 463s, 475.
uenia, I 453, 456, 462, 464, 475.
uer sacrum, I 437, 463, 466, 468.
ugaríticos, textos, I 198.
uiri sacris faciundis, I 441s, 456, 470.
'ulamā', II 190.
ülhän, II 563s, 566, 571.
Ull, I 594.
Ullikummi, cántico de, I 316.
Ulomus, I 217.
ultratumba, I 486, 493, 509 (H), 624 (Ce), 639 (Esl), 661, 667 (Pe); 118 (Cr), 188ss (Isl), 406 (Bu), 588, 608 (PsE), cf. también más allá.
Uma, Umá, I 341; II 295.
Umavasti, II 342.
umma(h), II 12, 133.
'umra, II 156.
Unas, I 66.
unciones, I 551.
unión con Dios, II 314, cf. también comunión.
universalismo, I 301 (Isr), 363 (Ir), 483 (H), 564, 568 (Ma); II 12s, 42, 49 (Ju), 65, 118 (Cr).
Universidades, II 75.
universo, II 344.
uña(s), I 409 (Gr); II 156 (Isl), 231 (Zo).
Upali, II 365s.
Upamana, I 337.
Upanisades, II 249, 261-265, 269, 273, 275, 285.
Upuat, I 74.
Urano, I 380s, 389.
urim y tummim, I 228, 233, 241.
«urmonoteísmo», II 284.
Urnammu, I 127, 146, 179.
ušahina, I 347.
Usas, II 294.
ustanazasta, I 346.
usura, I 354.
usurtu, I 172.
Uthras, I 541.
ütkyllos, II 560.
uttanahasta, I 346.
Uttaramimamsa, II 269, 276.
Utu, I 135, 139, 169.
uzayeirina, I 347.

vacío, I 411s, 414ss, 422s, 430 (Bu), 505 (Jap).
Vahman, I 575, 583.
Vaibhasika, II 368, 370, 410, 445.
Vaikhanasa, II 273.
Vaisesika, II 269s, 286, 290, 292.
vaisnavismo, II 272ss, 275, 294, 296, 301, 304, 371.
vaisya, II 259, 320, 322s.
Vak, II 295.
Valentín, I 114, 524s, 531s, 536, 554.
valentinianos, I 519s, 529, 533s, 537, 551s, 557, 569, 572.
Vallabha, II 276, 289.
vampiros, I 630.
Vanir, I 595-600, 604.
Varahram-Bahram, II 219.
Vardhamana, II 339s.
Varhrán, I 325s, 329, 344, 348.
Varhrán I, I 325.
Varhrán II, I 325, 344.
Varhrán V (Gur), I 325, 352.
Varhrán el Espléndido, I 354.
varna(s), II 320ss, 325.
varnadharma, II 317, 322, 324, 327.
varnāsrama-dharma, II 241.
Varnasramadharma-Samgha, II 277.
Varrón, I 438, 441, 443ss, 447, 461, 469.

Varuna, II 25[illegible], [illegible], 256, 264, 268, 282ss, 300, 304, [illegible]
Vasistha, II 2[illegible], [illegible], [illegible], 304.
Vasubandhu, II [illegible], [illegible], 401, 410, 414ss, 425, 434, [illegible].
Vasudeva, II 288.
-Krisna, II 267
vates, I 615.
vaticinium ex eventu, I 61, 110.
Vayu, I 329, 333, 336, 337, 339, 359; II 282.
Veda(s), II 238, 248, 261, 269, 273, 281, 333, 379.
Vedānta, II 262, 264, 270, 275s, 287.
vegetación, I 493s, 497 (H)
diosa de la, I 143 (Mes)
dios de la, II 245 (Hi)
mito de la, I 99 (Eg), 498 (H).
vegetarianismo, II 359, 360.
vegetariana, dieta, I 352.
Végoé, I 441.
Veles, I 629.
velo, I 537 (Gn); II 156, 164 (Isl)
de la boca, II 223 (Zo).
Vendidad, II 221, 223, 225ss.
venganza, I 355 (Ir), 601 (Germ).
Venus (diosa), I 439s, 443, 453s, 464, 493s, 501, 512
planeta, I 134, 136s, 175 (Mes).
Verezra, I 328.
Verezragna, I 326, 283ss, 336ss, 341.
Vespasiano, I 472.
Vesta, I 349, 439, 445.
vestales, I 445, 452, 466.
vestiduras blancas, II 91 (Cr), 156 (Isl).
Vía Láctea, I 350 (Ir), 542 (Gn), cf. también Columna de gloria.
vida, I 328s, 352, 363 (Ir), 539, 541 (Gn), II 87ss, 105, 110 (Cr)
eterna, II 60, 89ss, 93, 97, 106, 110, 119 (Cr), 126, 188 (Isl)
Madre de la, cf. Madre
Rueda de la, II 419 (Bu).
vidente, I 150, 173, 187 (Mes), 241, 272s (Isr), 351 (Ir), 600, 604s (Germ), 616 (Ce); II 317 (Hi), 387 (Bu), 580 (PsE).
vidhi, II 258.
vidyā, II 242, 379, 381.
viento, II 416, 418 (Bu), 561, 577.
vijñāna, II 307, 382, 413.
Vijñaptimatra, II 382, 414.
Vily, I 634.
Vimalakirti, II 439.
Vinalia, I 464.
Vinaya, II 366, 370, 374, 397, 417, 448.
cesto de, II 408
-pitaka, II 444
secta, II 505.
Vinitadeva, II 405.
Viracocha, I 661s, 664s.
virgen (= *electa*), I 571
de luz, I 576, 582
María, I 474
purificación de la, I 474.
Virgilio, I 361, 438, 441, 454, 618s.
virginidad de María, II 104.
virtud(es), II 105 (Cr), 132, 166 (Isl), 327 (Hi), 397, 434 (Bu), 474, 486 (Chin).
viscum, I 618.
visio beatifica, I 187 (Isl).
visión, I 486 (H), 535, 543, 548 (Gn); II 168, 183 (Isl), 379, 382, 398, 403, 428 (Bu), 577s, 580s, 589, 598 (PsE)
beatífica, II 47 (Ju), 118ss (Cr), 189 (Isl), 364
búsqueda de la, II 578, 583, 588 (PsE)
Visnú, I 336, 358; II 255, 264, 272, 275, 294, 298, 343
devoción a, II 275
Narayana, II 267.
Visperad, II 225.
Vistašpa, I 337, 345.
Visvantara, II 396, 402.
Visve-Devah, II 263.
vitalidad, I 390 (Gr); II 493 (Chin), 517 (Jap).
Vito, san, I 629, 635.
Vivanhan, I 358.
Vivasvant, I 358.
Vivekananda, Swami, II 279, 289.
Vladimiro de Kiev, I 632, 637.
Vofiano, I 477.
Vohu Mana, I 332, 334, 341, 350, 360s, 363, 366.
volchvy, I 639.
volur, I 600.
voto(s), I 437, 448, 450, 462-466, 468 (R), 598, 601 (Germ); II 161 (Isl), 246, 314 (Hi), 265, 298, 402ss, 437 (Bu), 521 (Jap), 582 (PsE)
monásticos, II 339ss, 350 (Ja), 386, 421 (Bu).
votum, I 437, 450, 462-468, 475.
vratyas, II 246.
Vrtra, I 329; II 253s, 296.
vrtrahan, I 328.
Vulcano, I 439.
vyūhas, II 288s, 291.

Wadjet, I 82.
wafq, II 165.
waḥdat al-wujūd, II 144, 150.
waḥdat ash,shuhūd, II 150.
wahhabitas, II 161, 191.

waḥy, II 168.
wakan, II 575.
waldenses, II 75.
walkyrias, I 602.
Wang Yang-ming, II 463, **476**.
waningga, II 595.
wara', II 167.
Waś, I 77.
Wawalag, hermanas, II 594, 604.
w'b, I 89.
wdat-ojo, I 74.
windigo, II 578.
Wodan, I 593s, 598.
Wondjina, II 594s.
Wovoka, II 589.
wśbtj, I 111.
wśr hat, I 90.
wts nfrw, I 90.
Wu Ching, II 461, 466.
Wu Hsing, II 455, 459.
Wu Wei, II 460, 483s, 494.
wuḍū', II 151.
wyrd, I 604.

Xšazra (vairya), I 332, 334.
xvadata, I 337.
xvaetvadaza, I 353.
xvarenah, I 327, 335, 337s, 342.
Xvarr, I 344.

Yāhū, I 300.
Yahvé, I 202, 210, 219s, 227ss, 232ss, **241**, 244ss, 253s, 362, 529; II 13s
de los cielos, I 541 (Gn)
sebaoth, I 284s.
yajamāna, II 259.
yajña, II 303, 318, 328.
Yajñikas, II 281.
Yajurveda-Samhitā, II 249, 258s.
Yakín y Boaz, I 211, 256.
yaksas, I 569; II 353, 404
culto de los, II 273.
yaksinīs, II 353.
Yam, *yam*, I 203, 218, 248, 256.
Yama, I 358; II 256, 329, 393, 433, **435**.
Yámblico, I 530.
Yang, II 469, 472, 482, 488, 492.
Yang-Yin, II 455, 459, 472.
yantra, II 273, 300.
Yao, II 457, 459s, 465, 470, 476, **477**.
yaozda, I 349.
Ya'qūbī, I 565.
yasht, II 222.
Yaska, II 281.
yasna, I 348, 357; II 221, 224ss.
Yašts, I 335, 346.
yatis, II 246.
yazads, II 211, 219, 227s, 230, **232**.
yazata, I 338s, 344.
Yazdakart II, I 325, 347.
Yazdakart III, I 326, 344.
Yazdan, I 344.
Yazdís, II 218.
Yazid, II 135.
Yehuda ha-leví, II 29s.
yeṣer, II 43.
yezidíes, I 182.
Yima, I 336s, 358.
Yin, II 470, 482, 488, 492.
Ymir, I 603.
yoga, II 244s, 269s, 286, **334**, **348**, **365**, 425, 483
posturas del, II 244s.
Yogachara, II 276, 380, 401, **410**, **412**, 413ss, 429, 441, 445, 446, **505**.
Yoga-tantra, II 376.
yogin, II 380, 403, 416, 434.
Yogisvara, II 244.
Yohanán, I 263.
yojdathragar, II 221s, 223.
Yomi, II 501.
yoni, II 245.
yorishiro, II 515s, 522.
Yo-shamin, I 541.
Yüan Shih T'ien Ts'un, II 489.
Yumir, II 493.

Zababa, I 140.
Zacarías, I 296.
zahiritas, II 138, 172, 203.
Zaidiya, II 141, 205.
zakāt, II 154, 197.
zakat al-fitr, II 154.
Zamakhsharí, II 173.
zammeru, I 151.
zandiks, I 325, 343.
zaotar, I 351.
Zarathustra, cf. Zoroastro.
zazen, II 508, 521.
zbl, I 202.
Zcerneboch, I 636.
ze Sinai, I 229.
zebah, I 239.
Zen, II 389, 429, 504, 508
secta, II 521, 528.
Zenobia, I 491.
Zenón de Kitión, I 183.
Zeus, I 130, 203ss, 323, 340, 343, 378, 380-389, 392, 394, 401ss, 411ss, 418, 421-429, 488, 491ss, 497, 509ss, 545s; II 283
estatua de, I 376.
zigurrat, I 138, 145ss, 182, cf. también *siqurat*.

zodiaco, I 563; II 469.
Zofesamin, I 217.
Zohar, II 37.
zoomorfismo, II 282, 296.
Zoroastro, I 17s, 23, 28, 30, 320-334 *passim*, 336, 338, 346s, 351s, 353-368 *passim*, 520, 526, 530, 544s, 549, 557, 569; II 175, 219, 224
aniversario del nacimiento de, II 228.
Zorobabel, I 297.
Zoser, I 91.
Zostrián, I 520, 526.
Zraetaona, I 329, 336, 339, 361s.
Zrvan, I 337, 342.
Zrvan akarana, I 502 (H).
Zuarasiz, I 633, 636, 639.
Zurván, I 319s, 326, 343s, 348, 357s, 574s.
zurvanismo, I 324s, 343s, 357s, 576.
zurvanitas, I 324; II 218.
Zwaša, I 337.
Zworeštar, I 333.

INDICE GENERAL

Tomo I

RELIGIONES DEL PASADO

C. J. Bleeker-G. Widengren: *Prefacio* 11

Prolegómenos: la crítica de las fuentes y la vida de los grandes fundadores 13
Geo Widengren, Profesor de Historia y Psicología de las Religiones, Universidad de Upsala, Suecia

Religión prehistórica 35
E. O. James, Profesor emeritus de Historia de las Religiones, Universidad de Londres, Oxford, Inglaterra

La religión del antiguo Egipto 51
C. Jouco Bleeker, Profesor de Historia y Fenomenología de las Religiones, Universidad de Amsterdam, Holanda

La religión de la antigua Mesopotamia 121
W. H. Ph. Römer, Departamento de Estudios Orientales, Universidad de Groninga, Holanda

La religión de la antigua Siria 197
Helmer Ringgren, Profesor de Exégesis Veterotestamentaria, Universidad de Upsala, Suecia

Religión judeo-israelita 223
Geo Widengren, Profesor de Historia y Psicología de las Religiones, Universidad de Upsala, Suecia

La religión de los hititas 313
H. Otten, profesor de Estudios del Antiguo Oriente, Universidad de Marburgo, Alemania

La religión del antiguo Irán 319
Jacques Duchesne-Guillemin, Profesor de Estudios Indo-Iranios, Universidad de Lieja, Bélgica

Religión griega 371
A. W. H. Adkins, Profesor de Estudios Clásicos, Universidad de Reading, Inglaterra

Religión Romana 435
R. Schilling, Director de estudios de la Ecole des Hautes Etudes, París. Director del Instituto de Latín, Estrasburgo, Francia

Religiones helenísticas 483
M. J. Vermaseren, Profesor de Religiones helenísticas, Universidad de Utrecht, Amsterdam, Holanda

Gnosticismo 519
J. Doresse, Director de investigaciones del Centre National de la Recherche Scientifique, París, Francia

Maniqueísmo 561
Jes P. Asmussen, Profesor de Filología Irania, Universidad de Copenhague, Dinamarca

La religión de los germanos 591
H. R. Ellis Davidson, Profesor del colegio universitario Lucy Cavendish, Universidad de Cambridge, Inglaterra

La religión de los celtas 609
Maartje Draak, Profesor de lengua y literatura celtas en la Universidad de Utrecht, Amsterdam, Holanda

La religión de los eslavos 627
F. Vyncke, Profesor de lengua eslava, Universidad de Gante, Bélgica

La antigua religión mexicana 645
Laurette Séjourné, arqueólogo, del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México, México

La religión del Perú precolombino 659
Antje Kelm, Jefe de sección de la Fundación Alemana para los Países en Desarrollo, Berlín, Alemania

Tomo II

RELIGIONES DEL PRESENTE

Judaísmo 9
R. J. Zwi Werblowsky, Profesor de Religión comparada, Universidad Hebrea de Jerusalén, Israel

Cristianismo 57
C. W. Mönnich, Profesor de Historia de la Iglesia antigua y medieval, Universidad de Amsterdam, Holanda

El Islam 129
Annemarie Schimmel, Profesora de Cultura Indo-Islámica, Universidad de Harvard, Estados Unidos

Zoroastrismo 211
Mary Boyce, Profesora de Estudios Iranios, Universidad de Londres, Inglaterra

Hinduismo 237
R. N. Dandekar, Profesor de sánscrito y Director del Centro de Estudios Sánscritos, Universidad de Poona, India

Jainismo 337
Carlo Della Casa, Profesor de sánscrito, Universidad de Palermo, Italia

Budismo 363
A. Wayman, Profesor de sánscrito, Universidad de Columbia, Nueva York, Estados Unidos

Religiones de China 453
Confucianismo 453
Taoísmo 482
H. Steininger, Profesor de Sinología, Universidad de Wurzburgo, Alemania

Religiones del Japón 499
Carmen Blacker, Profesora de cultura japonesa, Universidad de Cambridge, Inglaterra

Religiones de los pueblos sin escritura 533
I. *Africa* 539
E. G. Parrinder, Profesor de Historia comparada de las Religiones, Universidad de Londres, Inglaterra

II. *Asia central y del norte* 556
A. Closs, Profesor emérito de Etnología e Historia de las Religiones, Universidad de Graz, Austria
III. *Norteamérica* 575
J. R. Fox, Profesor de Antropología, Universidad Rutgers, Estados Unidos
IV. *Australia* 591
T. G. H. Strehlow, Profesor de lenguas australianas, Universidad de Adelaida, Australia
V. *Actual situación religiosa* 610
E. G. Parrinder

Epilegómena 623
C. Jouco Bleeker, Profesor de Historia y Fenomenología de las Religiones, Universidad de Amsterdam, Holanda